


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Neuer Versuch

zur Bestimmung

der

dogmatischen Grundlehren

von Offenbarung und heiliger Schrift

nach dem System der Socinianischen Unitarier

von

D. *J. J. C. Zerrenner*,

der G. G. C. aus Lübeck.

Mit einer Vorrede

über die Frage:

ob die Socinianer auch zu den Protestanten gehören?

von

D. *J. Ph. Gabler.*

Jena,

in der Crökerschen Buchhandlung

1820.

Vorrede.

Mit Vergnügen begleite ich die folgende Probeschrift eines hoffnungsvollen jungen Gelehrten mit einem kurzen Vorworte, um ihn dadurch, wenn es nöthig scheinen sollte, in das theologische Publikum gleichsam einzuführen, und ihm wenigstens bey denen, welchen eine Empfehlung von mir nicht verdächtig ist, einen freundlichen Empfang zu bereiten. Hoffentlich wird er sich aber bey Kennern durch seinen Fleiss in treuer und sorgfältiger Benutzung der Quellen, und durch seine gründliche und bedächti-

ge Unterſuchung von ſelbſt ſo empfehlen, daſs dieſes Vorwort ſehr überflüſſig erſcheinen möchte; und dieſs würde mir um ſo erfreulicher ſeyn. —

Man darf nur einen Bogen der Abhandlung leſen, und man wird bald an der ſorgfältigen Abwägung der Gründe für oder gegen eine Meinung, an der vielſeitigen Betrachtung eines Lehrgegenſtandes, an dem bedächtigen Hin- und Herreden über denſelben, um zu einem ſichern Reſultate zu gelangen, ja ſelbſt an der Sprache den Meiſter errathen, aus deſſen Dogmenhiſtoriſcher Schule der Verfaſſer, der ſich die Manier ſeines Göttingiſchen Lehrers ganz angeeignet zu haben ſcheint, ausgegangen iſt. — Zwar könnte die Sprache etwas geglätteter, und der Periodenbau gerundeter ſeyn, wie der Hr. Verfaſſer ſelbſt eingeſteht; allein es war ihm offenbar mehr um die Sache, um hiſtoriſche Wahrheit und

um klare und deutliche Darstellung derselben zu thun, als um gefällige Einkleidung und um Schönheit und Wohlklang des Ausdrucks. Doch wird der wackere junge Gelehrte hoffentlich auch diese in der Folge *nicht* vernachlässigen. — Ueber die Wichtigkeit des Gegenstandes in *historischer* Hinsicht kann kaum die Rede seyn. Man war in der That *sonst* zu *ungerecht* gegen die Socinianer; man verdammte sie, ohne sie recht studirt zu haben. Und mancher Leser wird nun erstaunen, dass die Socinianer in den ersten Principien über Offenbarung, heilige Schrift und über die Vernunft noch so *hyperorthodox* gewesen sind: sie waren über den letzten Punkt wahre Harmsianer *ante Harmsium*; und ihre Heterodoxie lag nicht in ihren Grundlehren, von denen sie ausgingen, sondern in der Anwendung auf einzelne Dogmen und in ihrer Exegese. Ihre

Vernunft rächte sich gleichsam für die Ungerechtigkeit, die sie gegen sie in den ersten dogmatischen Grundlehren begingen, und bestach sie bey der Bibelauslegung, ehe sie sichs versahen; und sie erklärten so manche Stelle des N. T. falsch, ohne es zu wollen. — Da nun aber der Hr. Verf. die *Orthodoxie* der dogmatischen Grundlehren in dem Socinianischen System prüfen wollte: so musste er nothwendig die Socinianischen Grundsätze mit dem Lutherischen Kirchensystem genau vergleichen, und sich daher ganz in die Gedankenreihen der Socinianischen und der Lutherischen Theologen versetzen. Denn nur so konnte sich ergeben, ob die Socinianer in diesen Grundlehren, welche die Basis des ganzen Systems ausmachen, orthodox oder heterodox gedacht haben. — Bey einer solchen *historischen* Untersuchung kömmt es aber gar nicht darauf an, ob ein Dog-

ma an sich wahr oder falsch sey. Es wäre daher von rationalistischen Theologen unbillig geurtheilt, wenn sie mit manchen Urtheilen, Erläuterungen und Beweisen des Hrn. Verf. deſswegen unzufrieden wären, weil sie *supernaturalistisch* sind. Er muſste sich ja als Historiker ganz in die Seele der Socinianer denken, welche in ihren Principien selbst strenge Supernaturalisten waren, um ihre Ideen nach ihrem eignen System aufzufassen und zu entwickeln; er muſste ferner dieses so entwickelte System mit dem Lutherischen Kirchensystem vergleichen, um die Uebereinstimmung zu zeigen, oder gar durch Vergleichung mit unsern, strengern oder mildern, orthodoxen Theologen die *Hyperorthodoxie* der Socinianer in manchen Grundsätzen darzulegen. Kurz, der Hr. Verfasser zeigte vielmehr in seinen Deductionen die groſse, seinem Meister abgelernte

Kunst, sein eignes System gar nicht zu verrathen, sondern als strenger Historiker blofs in die Seele Andrer zu denken und zu räsonniren, um die Consequenz des darzustellenden Systems klar zu zeigen: sein Ziel war, *historische*, nicht dogmatische Wahrheit durch seine Forschung zu gewinnen.

Damit es aber nicht durch meine bisherigen Aeufserungen, wobey nur meine Absicht war, die Leser in den rechten Standpunkt zu stellen, scheinen möge, als ob ich den Verfasser blofs lobpreifsen wollte, der doch selbst so bescheiden von seinem Versuche spricht, so erlaube ich mir selbst noch einige kleine Ausstellungen, ob ich gleich die eigentliche Kritik andern Richtern in Journalen und gelehrten Zeitungen überlassen mufs. — S. 9. heifst es: *die* neuern Theologen behaupteten, dafs das nur göttliche Of-

fenbarung sey, was die Vernunft selbst hätte auffinden können. — Allein *nicht alle* neuern Theologen behaupten diess. Der Hr. Verf. hätte also *neuere* Theologen und *die neueren* Theologen unterscheiden sollen. Die letztern bestehen aus mehreren Classen, worunter die von ihm gemeinten *nur eine* ausmachen. — S. 30. spricht der Hr. Verfasser von *Ergründung* des Wesens Gottes. Diess ist dem Menschen nicht gegeben; dazu darf er sich keine Hoffnung machen. Auch die heilige Schrift giebt uns über das *innere* Wesen Gottes keine erschöpfende Erklärung. Das Endliche kann das Unendliche *nicht ergründen*; der Mensch weiss nicht, was Gott *an sich* ist. Wir müssen uns begnügen mit der Kenntniss dessen, was Gott *nicht* ist, und dessen, was Gott *für uns* ist. Das Wesen Gottes *an sich* ist dem Menschen verhüllt; niemand wage es, den Schleyer des Unendli-

chen aufheben zu wollen; selbst Jesus that es nicht. —

So viel über die folgende gehaltreiche Schrift! Um aber doch nicht ohne allen eignen Beytrag als Vorredner abzutreten, wird es nicht unpassend seyn, die Frage kurz zu untersuchen: „Ob man nach den gründlichen Erörterungen des Hrn. Verfassers über die Orthodoxie der Socinianer in den Grundlehren über göttliche Offenbarung und heilige Schrift nicht berechtigt sey, die Socinianer ebenfalls unter die *protestantischen* und *evangelischen* Christen zu rechnen?" — Freilich möchte es liberalen Theologen unsrer Tage sehr auffallen, wie man nur noch eine solche Frage aufwerfen könne, deren Bejahung sich von selbst verstände, indem viele gelehrte und angesehene evangelische Theologen neuerer Zeit über manche kirchliche Dogmen weit freyer geurtheilt haben und

noch urtheilen, als alle Unitarier und Socinianer zusammen genommen. — Allein es kann eben so wenig unbekannt seyn, dass nicht nur in ältern Zeiten, wo man nur mit Abscheu und mit Schimpfworten der Socinianer gedachte, und mit gröſster Bitterkeit gegen sie, sogar als gegen Unchristen, polemisirte, der Name protestantischer und evangelischer Christen ihnen völlig abgesprochen worden ist; sondern dass auch selbst in neuern Zeiten, wo man doch billiger von den verschiedenen christlichen Religionsparteyen zu urtheilen anfing, es nicht an Theologen fehlte, welche glaubten, mit einleuchtenden und siegenden Gründen beweisen zu können, dass den Socinianern die ehrenvolle Benennung protestantischer und evangelischer Christen durchaus nicht zukomme. Ich darf hier nur an die *theologischen Symmikta* des strengen theologischen Censors,

Hrn. Prof. *Stange* in Halle erinnern, wo im *dritten* Bande (Halle, 1805. 8.) S. 167. ff. in einem besondern Aufsatze die Frage: *Sind Socinianer auch Protestanten?* verneinend beantwortet wird. Allein ich muss gestehen, dass ich durch diese Abhandlung nicht überzeugt worden bin, wenn sie gleich das Beste wohl enthalten mag, was noch allenfalls mit einigem Schein gesagt werden kann, um den Socinianern den Namen Protestantischer und Evangelischer Christen streitig zu machen. Ich benutze daher gegenwärtige Gelegenheit, um die von Hrn. *Stange* aufgestellten Gründe zu prüfen, und die meinigen entgegen zu setzen. Ich darf mir zwar nicht schmeicheln, dass Hr. *Stange* (wenn ihm allenfalls dieses Buch in die Hände fallen sollte) seine Meinung ändern werde; denn theils scheint er sich um solche *Leute*, wie ich bin (nach S. 78.) wenig zu beküm-

mern, theils ist es durchaus nicht zu erwarten — es wäre vielmehr höchst unbillig, es zu verlangen — dass *Leute*, wie Hr. *Stange*, die sich einmal ganz in ihr altes System hineingesponnen haben, sich wieder herausspinnen sollten. Allein es möchte doch wohl *andern* Lesern nicht unlieb seyn, meine Gründe zu wissen, die mich zu der gewagten Behauptung bestimmen, dass auch die *Socinianer* zu den Protestanten zu rechnen seyen, und wohl auch *evangelische* Christen heissen können, so gut als die Lutheraner und Reformirten. —

Bey der Frage: Haben wir ein Recht die *Socinianer zu den Protestanten zu rechnen?* kömmt es auf die Hauptfrage an: Warum nennen *wir* uns Protestanten? Nachdem man diese Hauptfrage beantwortet, muss man jene Frage über die Socinianer bejahend oder verneinend beantworten.

Es kommt also auf die *Richtigkeit* der Beantwortung der Hauptfrage an, welche nämlich dem *Geiste* und den *Grundsätzen* der evangelischen Kirche am gemäſseſten ſey, von welchen die erſten Reformatoren ſelbſt ausgegangen ſind, wenn ſie gleich, beſonders *Luther* ſelbſt, in der Anwendung ſich nicht ganz conſequent geblieben ſind. — Ueber den *Geiſt* und das *Grundprincip* der evangeliſchen Kirche könnte ich mich hier kurz auf das berufen, was ich in meiner gedruckten lateiniſchen Reformations-Jubelrede (1817.) darüber ausgeführt habe, und über die Hauptfrage: *warum nennen wir uns Proteſtanten?* auf eine treffliche kleine Schrift des ſel. Dr. *J. G. Roſenmüller's*, welche zu Leipzig 1790 *unter demſelben Titel* herausgekommen und mir ſo ganz aus der Seele geſchrieben iſt. Allein da dieſe Roſenmülleriſche Schrift, welche durch die da-

maligen, besonders *Rönnbergischen*, Streitigkeiten über die Verbindlichkeit der symbolischen Bücher veranlasst wurde *), schon *dreissig* Jahre alt ist; so muss ich mich hier auf die Beantwortung der *Hauptfrage* wohl selbst aufs Neue, obgleich kurz, einlassen, wenn ich jüngern Lesern verständlich seyn will.

Dass die Evangelischen den Namen *Protestanten* erhalten haben von der *Protestation*, welche sie im Jahr 1529 gegen den letzten Speierischen

*) Wer alle die Schriften, welche das bekannte K. Preussische Religionsedikt (von 1788) veranlasst hat, über dieses Religionsedikt selbst, über Aufklärung, über das Staatsrecht in Religionssachen, über symbolische Bücher u. d. m. kennen lernen will, und zwar mit den treffenden Kritiken des gelehrten und geistvollen sel. Abts *Henke*, der vergleiche aus der *allgemeinen deutschen Bibliothek* B. CXIV. St. 2. und B. CXV. St. 1., welche allumfassende Sammlung nachher auch besonders unter dem Namen des sel. *Henke* zu Kiel 1793 auf 595 Seiten in gr. 8. erschienen ist.

Reichsabschied von demselben Jahre 1529, der weit drückender für sie gewesen, als der erste vom J. 1526, eingelegt haben, ist eine bekannte Sache. *) Will man nun unter den spätern Protestanten *nur solche* verstehen, welche *dieselbe Summe von Glaubenslehren* glaubig angenommen haben, welche Luther und seine Anhänger *zu der Zeit*, als die evangelischen Stände gegen den letzten Speierischen Reichsabschied *protestirten*, für wahr hielten,

*) Wer Mehreres hierüber lesen will, vergleiche *Vit. Lud. Seckendorfii commentarium historic. et apologetic. de Lutheranismo etc.* p. 127 sqq. *Christ. Aug. Salig's* vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie u. s. w. Thl. I. S. 131. ff. G. J. Plank's Geschichte der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs u. s. w. B. 2. S. 434. ff. (Ausg. 1.) — Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand behandelt und mit den nöthigen Documenten belegt *Joh. Joachim Müller* in s. Historie von der evangelischen Stände Protestation und Appellation u. s. w. (Jen. 1705. 4.) S. 12. ff.

und auch nachher im J. 1530 in der Augsburgischen Confession öffentlich bekannten: so versteht es sich von selbst, (und es bedarf der ganzen *Starkischen* Deduction nicht,) dass die *Socinianer* keine *Protestanten* seyen; denn *Luther* glaubte fest an die kirchliche Trinitätslehre, welche die Socinianer verwarfen. Und in der Augsburgischen Confession heisst es im *ersten* Artikel ausdrücklich:

„Erstlich wird einträchtiglich (*ecclesiae magno consensu*) gelehrt und gehalten, laut des Beschlusses *Concilii Nicaeni*, dass ein einig göttlich Wesen sey, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seynd doch drey Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist; alle drey *ein* göttlich Wesen. — — Und wird

durch das Wort *Persona* verstanden nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in dem andern (*non partem aut qualitatem in alio*), sondern das selbst besteht (*quod proprie subsistit*), wie denn die Väter in dieser Sache diess Wort gebraucht haben. Deshalben werden verworfen alle Ketzereyen, so diesem Artikel zuwider sind: als *Manichaei*, die zween Götter gesetzt haben, einen bösen und einen guten; *Item Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten* und alle dergleichen; auch *Samosateniani, alt und neu* (*Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos*) so nur *eine* Person setzen, und von den zweyen, Wort und heiligem Geist, Sophisterey machen, (*astute et impie rhetoricantur*) und sagen, dass es nicht müssen unterschiedene Personen seyn; sondern Wort bedeute leiblich Wort (*verbum vocale*), und der heilige Geist sey erschaffene Regung

in Creaturen." *) — Wenn alſo die *Socinianer* zur damaligen Zeit gelebt hätten, ſo wären ſie allerdings als *Samoſateniani et Photiniani neoterici* von

---

*) Ueber die *Samoſatenianos neotericos* in dieſem Artic. 1. Aug. Conf. wurde geſtritten, an wen dabey gedacht worden ſey. Einige, z. B. *Hanneken* und *J. E. Gerhard*, meinten, unter den *Neotericis* wären *Laelius* und *Fauſtus Socinus* zu verſtehen, machten ſich aber dadurch eines lächerlichen Anachronismus ſchuldig. — Andere, vorzüglich *Mosheim* (in ſ. *hiſtoria Mich. Serveti*) glaubten: es werde damit auf den *Joh. Campanus* angeſpielt. Dieſen tritt auch Hr. Prof. *Stange* (a. a. O.) bey, und beruft ſich deswegen auf *J. G. Walchii diſſ. de Samoſatenianis neotericis, quorum mentio fit in Auguſtana Confeſſione. Jen.* 1730. — Allein Hr. Prof. *Stange* muſs dieſe Walchiſche Abhandlung nicht geleſen haben; denn *J. G. Walch* hat in dieſer Abhandlung (§. 2.) gerade das Gegentheil mit vielen Gründen gezeigt, daſs in der Augsb. Conf. an dieſen *Joh. Campanus*, der damals in Wittenberg ſtudirte, *nicht* gedacht ſeyn könne; ſondern bloſs an den *Mich. Servet* (*Servede*) und deſſen Anhänger (§. 7. 8. 10. u. 11). Dieſe Abhandlung ſteht in *J. G. Walchii Miscellaneis ſacris* (*Amſterd.* 1744.) p. 122. ſqq. —

Luthern und den ersten Reformatoren überhaupt auch verdammt, und nicht für Glaubensbrüder anerkannt worden. — Allein wenn Hr. Prof. *Stange Protestanten und Protestantismus* bloſs in obigem strengen Sinne genommen haben will, und daraus *gegen* die Anwendung dieses Ausdrucks auf die *Socinianer* bündig argumentirt, so bedaure ich, daſs Hr. Prof. *Stange*, der sich doch wohl auch, und das mit Recht, nebst seinen Glaubensbrüdern, den Reformirten, für *Protestanten* hält, sich so sehr vergessen konnte, um so mehr da er (nach S. 68. des 3ten Bandes seiner theologischen Symmikta) *viele Jahre lang Professor der Kirchengeschichte* gewesen ist. Denn jedem Kenner der *Reformationsgeschichte* ist bekannt, daſs nur die evangelisch-*lutherischen* Stände diese Protestation eingelegt haben, und daſs *Luther* gegen die Aufnahme der Schweizer in

das *protestantische* Religionsbündniss gewaltig eiferte, und sogar dem Kurfürsten von Sachsen in den Kopf setzte, dass es *Gewissenssache* sey, sich mit den *Sacramentirern* in eine Verbindung einzulassen (vergl. Luthers Bedenken, ob die im Artikel vom Abendmal dissentirenden mit in das Religionsbündniss genommen werden können? in der Hall. Ausg. s. Werke, B. XVI. S. 624. ff.). Daher auch der Kurfürst von Sachsen das Bündniss mit den Schweizern standhaft abwies, so triftige Gründe ihm auch der verständige Landgraf von Hessen, Philipp, entgegensetzte. *Luther* zeigte hier allerdings einen sehr unverständigen *Sektenhass*, der für die gute Sache sehr traurige Folgen hatte. Soviel erhellt aber deutlich aus dem bisherigen, dass, so wenig auch die *Socinianer* auf den Namen *Protestanten* in jenem strengen Sinne, welcher *durchgängige Glaubens-*

einigkeit verlangt, Anſpruch machen dürften, auch ſelbſt die *Reformirten* darauf Verzicht leiſten müſsten; welches doch eine offenbare Ungerechtigkeit wäre, hauptſächlich in unſern Tagen, wo man mehr auf *Vereinigung* der evangeliſchen Parteyen, als auf ihre Trennung mit Recht bedacht iſt.

Es muſs alſo durchaus ein andrer Weg eingeſchlagen werden, einen beſſern, der Natur der evangeliſchen Religion und Kirche angemeſſenern Begriff vom *Proteſtantismus* auszumitteln. — Nicht eine beſtimmte Summe von Glaubenslehren kann der Maſsſtab des Proteſtantismus ſeyn. So entſtehen nur Sekten, die den Geiſt der chriſtlichen Religion erſticken. Wollten wir den Namen eines *Proteſtanten* von dem individuellen Glauben Luther's und der erſten Reformatoren überhaupt im J. 1529. abhängig machen: ſo würden wir den Katholicismus in die

evangelische Kirche einführen, und den Geist des Protestantismus zerstören, und eben dadurch aufhören Protestanten zu seyn. Denn wir machten ja unsern Glauben abhängig von dem Glauben *Luther's*, also von *menschlicher* Autorität; wir würden also durch eine solche Handlungsweise nur eine menschliche und eine kirchliche Autorität mit der andern vertauschen. *Luther* aber machte sich von aller menschlichen und kirchlichen Autorität in Glaubenssachen los, selbst von dem Ansehen der Concilien und Kirchenväter; und wir sollten zur Autorität Luther's zurückkehren, wenn wir *Protestanten* seyn wollten? Da hörten wir ja auf echte *Lutheraner* zu seyn, wenn wir die Grundsätze *Luther's* verließsen, und würden Katholiken, welche ihren Glauben von Kirchen-Autorität abhängig machen. Und das sollte *Protestantismus* seyn? — Nein! von den *Grund-*

fätzen unserer ersten Reformatoren müssen wir ausgehen, wenn wir *echte Protestanten* seyn wollen. Diess ist auch die Hauptantwort des sel. *Rosenmüller's* (in der oben angeführten Schrift) auf die Frage: Warum nennen wir uns Protestanten? — Der *Grundsatz* aber, den unsere Vorfahren in der Protestation aufstellten, und wovon sie vorzüglich den Namen Protestanten erhielten, war: „dass aller Gewissenszwang unrechtmässig sey, und dass die heil. Schrift die einzige untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens der Christen sey; aber christliche Lehrer dürften auch nicht angehalten werden, die heil. Schrift gerade so zu erklären, wie sie von ältern Kirchenlehrern erklärt worden sey; sondern es müsse ihnen das Recht zukommen, die Bibel aus ihr selbst, ohne Rücksicht auf menschliche Autorität zu erklären." — *Als Protestan-*

ten müſſen wir alſo gegen allen Gewiſſenszwang auf das feyerlichſte proteſtiren, und dürfen in *Glaubensſachen* keine andre untrügliche Regel und Richtſchnur anerkennen, als die wohlverſtandene heilige Schrift; aber eben deſswegen müſſen wir das Recht behalten, ſelbſt zu prüfen, welches nach richtigen Auslegungsregeln und Grundſätzen und dem fleiſsigen Gebrauche aller exegetiſchen Hülfsmittel der wahre Sinn und Geiſt der heiligen Schrift ſey, und dürfen uns nicht bloſsen Autoritäten preisgeben, da nach dem Ausſpruch Luther's ſelbſt Concilien und Kirchenväter ſehr mannichfaltig gefehlt haben. — Und *Luther* nebſt ſeinen Gehülfen ſollten gar nicht gefehlt haben? Da machten wir ja die erſten Reformatoren zu untrüglichen Lehrern; wogegen Luther ſelbſt gewaltig proteſtirt hat. Was wäre uns denn da geholfen, daſs wir Proteſtan-

ten ſind, wenn wir wieder Luther'n zu unſerm Papſte machen und den ſymboliſchen Büchern eine *Glaubensverbindlichkeit* beilegen wollten? Da hingen wir wieder ganz von Autoritäten ab, wie die Katholiken; und es wäre noch die Frage, welche Partey ſtolzer auf ihre Autoritäten ſeyn könne, die katholiſche oder die proteſtantiſche? Die katholiſche zählte die vielen Kirchenväter und Kirchenverſammlungen, eine lange Reihe von Päpſten und alte, ehrwürdige Traditionen; die proteſtantiſche hingegen nur Luther'n und ſeine Gehülfen und die ſymboliſchen Bücher! Das wäre eine ſehr ungleiche Partie. — Nein! *Gewiſſensfreyheit* war es, worauf die erſten Proteſtanten drangen; darauf müſſen wir alſo auch halten, wenn wir rechte Proteſtanten ſeyn wollen. Zwar darf es in keinem evangeliſchen Staate an guten Kirchenordnungen

und *Lehrvorſchriften* fehlen, damit durch keine zügelloſe Lehrfrechheit Verwirrungen in den Gemeinden entſtehen; jedoch ſind dieſe einer ſteten Abänderung mit dem Laufe der Zeit unterworfen. Aber eigentliche *Glaubensvorſchriften* ſtehen nicht nur mit den allgemeinen Menſchenrechten, ſondern auch mit dem Geiſte des Proteſtantismus in geradem Widerſpruche. Nur die heilige Schrift, beſonders das N. T., kann und ſoll Regel und Richtſchnur für die Proteſtanten ſeyn; weſswegen ſie ſich auch *Evangeliſche* nennen. Und wollte man die *ſymboliſchen* Bücher unſrer Kirche, ſo ehrwürdige Documente aus der erſten Periode der proteſtantiſchen Kirche ſie auch immer ſind, *als Glaubensvorſchriften* neben die heilige Schrift ſetzen: ſo wäre dieſs ganz gegen die erſte Abſicht derſelben und gegen die erſten Grundſätze der Reformatoren, welche ſie in ihrer

Protestation im J. 1529. deutlich ausgesprochen haben; und es verriethe eine wahre *Symbololatrie*, wogegen schon der fromme *Spener* zu seiner Zeit kräftig geeifert hat.

Sollte aber aus diesen Grundsätzen für die Gewissensfreyheit nicht *zu viel* folgen? Müsten demnach nicht auch diejenigen zu den *Protestanten* gerechnet werden, welche *gegen Alles*, geger Gott, Weltregierung und Vorsehung, gegen Unsterblichkeit, gegen Jesum, den Weltheiland u. s. w. *protestiren?* Nein, antworte ich, diess folgt nicht aus dem gesagten. Die Reformatoren gehen in ihrer Protestation von dem Grundsatz aus: dass *nur die heilige Schrift* Regel und Richtschnur unsers Glaubens sey. — Wer also die heilige Schrift als Regel und Richtschnur unsres Glaubens verwirft, kann nicht zur *protestantischen Kirche* gerechnet werden, kann nicht Protestant

im kirchlichen Sinne heissen. *) Der Protestant muss also ein *evangelischer Christ* seyn. — Der *Protestant*, *als solcher*, macht sich unabhängig von aller *menschlichen* Autorität in Glaubenssachen; aber als *evangelischer* Christ macht er sich abhängig von *anerkannter* göttlicher Autorität; und diese findet er im Evangelium. Al-

*) Damit soll aber nicht gesagt seyn, dass ein Atheist oder Naturalist nicht in einem christlichen Staate geduldet werden solle. Der Glaube ist etwas subjectives, das den Staat nichts angeht; wenn nur jemand ein rechtlicher Staatsbürger ist. In einem rechtlichen Staate muss jeder Bürger volle Gewissensfreyheit haben. Aber freylich ist, mir wenigstens, ein solcher Freygeist immer verdächtig. *In abstracto* kann ich mir zwar einen Atheisten als einen sehr rechtlichen Mann und Staatsbürger denken; aber *in concreto*, wenn ich die Menschen nehme, wie sie einmal sind, kann ich von einem Menschen, der keinen Gott, keine Vorsehung, keine Unsterblichkeit glaubt, nicht viel erwarten. Und eben deswegen verdient er unter einer besondern polizeylichen Aufsicht zu stehen. —

lein eben deſswegen möchte es nicht rathſam ſeyn, den Namen *Proteſtanten* abzuſchaffen (wie in neuern Zeiten in Vorſchlag gekommen iſt), und bloſs *Evangeliſche Chriſten* zu ſagen. Der Name *Proteſtant* iſt ſehr bedeutend und drückt das *Negative* (Unabhängigkeit von menſchlicher Autorität in Glaubensſachen, und chriſtliche Gewiſſensfreyheit) aus; *Evangeliſch* aber bezeichnet das Poſitive (Glauben an das göttliche Evangelium). Beydes (das Poſitive und das Negative) iſt bey dem echten Proteſtanten mit einander verbunden; Eins greift in das Andre ein. Wenn man die Proteſtanten bloſs *Evangeliſche* nennen wollte, ſo könnte leicht wieder ein Glaubenszwang, eine Verpflichtung auf eine *beſtimmte*, nach einer gewiſſen Dogmatik gemodelte *Bibelauslegung* eingeführt werden, mit welcher aber der *Proteſtantismus* unverträglich iſt. —

Nach dieser Auflösung der *ersten* Hauptfrage: Warum nennen wir uns Protestanten? wird nun die *zweyte* Frage (welche eigentlich nach der *Absicht* dieser Vorrede die Hauptsache ist): Haben wir ein Recht, die *Socinianer* zu den *Protestanten* zu zählen? leicht zu beantworten seyn.. Der Herr Verfasser der folgenden Abhandlung hat deutlich gezeigt, dass die Socinianer die göttliche Autorität der heiligen Schrift anerkennen, und sich bloss von menschlicher Autorität losreissen, dass sie nichts in der christlichen Religion als wahr annehmen, als was deutlich in der heiligen Schrift enthalten ist; ja *Socin* selbst wollte von einer *blossen* Vernunftreligion nichts wissen, und war in diesem Punkte so streng als *Harms*; nur durfte ein Lehrsatz der Vernunft nicht widersprechen.*) Wenn

*) Hier stand *Socin* wieder auf einem höhern

alſo der *Hauptcharakter* des Proteſtantismus darin liegt: daſs man in Glaubensſachen aller menſchlichen Autorität widerſpricht und ſich bloſs von wohlverſtandenen Ausſprüchen der heiligen Schrift, als *göttlicher* Offenbarung; *beſonders von den Ausſprüchen Jeſu ſelbſt*, als des göttlichen Stifters unſerer Religion abhängig macht: ſo gehören gewiſs auch die Socinianer, welche dieſe Hauptgrundſätze des Proteſtantismus ſtreng vertheidigen, eben ſo gut zu den *Proteſtanten*, als die Lutheraner und Reformirten. Ja ſie ſind noch *conſequentere Proteſtanten*, als

---

Standpunkt, als *Harms;* ſeine Vernunft konnte nicht ſoviel vertragen, als die Harmſiſche Vernunft. Aber freylich lieſs ſich auch *Socin* durch den Eigenſinn ſeiner Vernunft zu mancher falſchen Schrifterklärung verleiten. Es wäre nur noch die Frage, welche Partey ſich die *meiſten* ſchiefen Bibelerklärungen habe zu Schulden kommen laſſen, die *Socinianiſche* oder die *Antiſocinianiſche?* —

die ältern lutherischen und reformirten Theologen, die sich nur zu sehr von den Entscheidungen *Luther's*, *Zwingli's* und *Calvin's* abhängig machten, und Andre verketzerten, welche dieſs nicht thaten. War dieſs nicht höchst *inconsequent?* Wir sollen nicht Kephisch, nicht Paulisch, nicht Apollisch seyn, sondern *Christisch* (1 Korinth. 1, 12, 13.) — Und eben deſswegen gehören auch die *Arminianer* noch mit gröſserm Rechte zu den Protestanten, welche sehr consequent zwar *Confessionen*, aber keine *verpflichtenden* symbolischen Bücher haben, wie die Lutheraner und Reformirten unter sich einführten, woraus ein wahrer katholischer Glaubenszwang entstand, der mit dem Geiste des Protestantismus in offenbarem Widerspruch war. Aber eben deſswegen zeichneten sich auch die Theologen der Arminianer, *Episcopius*, *Grotius*, *Limborch* durch

Geist, Gelehrsamkeit und wahrhaft christlichen Sinn so vorzüglich aus, weil sie sich durch keine *Glaubensformeln* gefesselt fühlten. Und dann erst wurde es im vorigen Jahrhundert heller in unserer Kirche, als man die Schriften dieser trefflichen Männer studierte und sich nach ihnen bildete. Gott gebe nur allen christlichen Theologen einen echt *arminianischen* Sinn! Alsdann werden sie sich eben so weit von grobem Mysticismus, offenbarer Unvernunft und abscheulicher Intoleranz entfernt halten, als vom blossen Naturalismus, von Immoralität und Frivolität. Und so werden sie erst echt protestantische Theologen seyn.

Doch wollen wir noch die Einwendungen des Hrn. Prof. *Stange* hören, warum die *Socinianer* nicht Protestanten heissen können. Erst schiebt er seinen Gegnern einen falschen Syllogismus unter, um sie desto leichter

bekämpfen zu können. Er setzt (a. a. O. S. 177.) bey seinen Gegnern voraus, daſs sie deſswegen die Socinianer für Protestanten hielten, weil sie bey ihren Religionskenntnissen doch Vernunft und Schrift wie die andern Protestanten gebrauchten, und bringt nun ihre Argumentation in folgenden Syllogismus: Derjenige, welcher bey seiner Religionskenntniſs Vernunft und Schrift gebraucht, ist ein Protestant: Nun gebrauchen die Socinianer bey ihrer Religionskenntniſs Vernunft und Schrift: Also sind sie Protestanten. — Nun wendet Hr. Prof. Stange sehr natürlich ein: Also müſsten auch die Katholiken Protestanten seyn; denn sie gebrauchten bey ihrem Religionsunterricht auch Vernunft und Schrift. — Ja, wenn man die Vertheidiger des Protestantismus der Socinianer so albern argumentiren läſst: so hat freylich Hr. Prof. *Stange* ein sehr leichtes

Spiel. — Oben argumentirten wir aber ganz anders, so: Wer in Glaubenssachen keine menschliche Autorität (weder der Tradition, noch der Koncilien und Kirchenväter, noch weniger der Päpste) anerkennt, sondern bloss die heilige Schrift als Regel und Richtschnur seines christlichen Glaubens annimmt, der ist ein *Protestant*: Nun aber thun diess die Socinianer nach dem, was in der folgenden Abhandlung des Hrn. Dr. *Zerrenner's* so geschickt ausgeführt worden ist; *Also sind die Socinianer auch Protestanten.*"— Passt nun noch die Einwendung des Hrn. Prof *Stange?* — Ein anderer Einwurf desselben (S. 178.): „dass der Socinianer sich eben dadurch, dass ihm die Vernunft eine *Religionserkenntniss-quelle* sey, vom *Protestanten* unterscheide, und ihm aus diesem Grunde dieser Name gar nicht zukomme," ist ein offenbarer Beweis, dass Hr. Prof. *Stange*

fich mit dem eigentlichen Syftem des *Socin* nicht genau bekannt gemacht habe. *Socin* läugnete ja, dafs die Vernunft die Erkenntnifsquelle der Religion fey, er verwirft ja die Vernunftreligion, und behauptet, dafs alle Religionslehren *nur durch Offenbarung* den Menfchen bekannt geworden feyen, und verwirft alfo allen Unterfchied zwifchen natürlicher und geoffenbarter Religion. Wie kann fich alfo der Socinianer dadurch von dem Proteftanten unterfcheiden, dafs ihm die Vernunft die Erkenntnifsquelle der Religion fey, dem Proteftanten aber nicht? Nur nimmt der Socinianer nichts an, was *gegen* die Vernunft ift; und diefs ift ja auch unter den übrigen Proteftanten allgemein angenommen. — Es ift alfo auch falfch, was S. 179. von Hr. Pr. *Stange* gefagt wird: „Der Socinianer verwirft die Gottheit Chrifti, *weil er diefen Satz nicht aus*

seiner Vernunft herleiten kann; er erklärt *daher* dieses Dogma, das in der Bibel sich findet, nach den Begriffen seiner Vernunft." Nicht doch! der Socinianer verwirft *deswegen* die Gottheit Christi, weil sie *gegen* seine Vernunft ist (nicht, weil er sie nicht aus seiner Vernunft herleiten kann), und *deswegen* kann er sie auch nicht in der Bibel finden, weil er an die *göttliche* Autorität der Bibel glaubt. — Herr Pr. *Stange* geht noch von den Begriffen und Ansichten der ältern Polemiker aus. Mit diesen Bemerkungen fällt nun auch alles übrige weg, was Hr. Pr. *Stange* in seinem Aufsatz gegen die Socinianer und gegen ihre Würdigkeit Protestanten zu heissen, gesagt hat; denn es beruhet alles von ihm Gesagte auf Missverständnissen. Bald hat er den Begriff von Protestantismus falsch aufgefasst; bald den echten Socinianismus nicht begriffen; sondern Alles

nach der gemeinen Polemik behandelt. Hiermit wäre alſo wohl evident erwieſen, daſs die Socinianer allerdings ein Recht haben, zu den *Proteſtanten* gezählt zu werden.

Zum Schluſſe möchte es in unſern, für liberales Studium der Theologie bedenklichen Zeiten nicht überflüſſig ſeyn, ein freymüthiges Urtheil des ehrwürdigen ſel. *Roſenmüller's* *) ins Andenken zu bringen. Die Stelle lautet ſo: „Einige Theologen haben angefangen, das alte ſcholaſtiſche kirchliche Syſtem wieder in Schutz zu nehmen. *Tertullianiſche*, *Auguſtiniſche*, *Anſelmiſche* Vorſtellungen von gewiſſen Dogmen haben ihren ganzen Beyfall, ſo wenig ſie auch mit richtig verſtandenen Stellen der Bibel und mit der geſunden Vernunft übereinſtim-

*) In ſ. Beytrag zur Homiletik. Leipz. 1814. 8. S. 49. f.

men. Das soll *Orthodoxie* heissen. Wenn aber eine Religionslehre weder mit Grundsätzen der unbefangenen Vernunft, noch mit klaren Aussprüchen der heiligen Schrift übereinstimmt, so ist sie nach meiner geringen Einsicht *nicht orthodox*, *sondern heterodox*." „Es kommt also hierbey Alles auf eine *richtige* Exegese an." — Gott schenke und erhalte uns doch recht viele so fromme, so gelehrte und so liberale Theologen, als der sel. Dr. *J. G. Rosenmüller* war! Die Zeit bedarf ihrer.

Jena, d. 1. Febr. 1820.

Dr. *J. Ph. Gabler.*

Vorerinnerung

des Verfassers.

Nicht unbekannt ſind mir die Forderungen, welche das gelehrte Publikum an jeden, der als Schriftſteller auftritt, zu machen berechtigt iſt; und deswegen würde ich, (gewiſs nicht ohne Grund zweifelnd, ob ich jene Forderungen nur einiger Maſsen befriedigte) es nie gewagt haben, dieſe erſten jugendlichen Verſuche drucken zu laſſen, wenn mich nicht früh-übernommene Verpflichtungen, deren ganze Schwere ich bey der Uebernahme zu beurtheilen nicht im Stande war, dazu gezwungen hätten. Wenn gleich dieſs Geſtändniſs mich

nicht von jedem gerechtem Tadel befreyen kann, so hoffe ich doch, dass es mir vielleicht eine mildere Beurtheilung meiner Arbeit erwirbt; eine Hoffnung, die ich um so eher hegen darf, da ich mir bewusst bin, dass ich wenigstens zu leisten strebte, was mir nach Massgabe der Zeit und meiner Kräfte zu leisten möglich war.

Ueber die Materie dieser Schrift selbst nur folgendes. Ich habe sie gewählt, weil eine genauere Untersuchung derselben vielleicht einzig und allein in den Stand setzt, die Entstehung des socinianischen, oder wie ihn die Anhänger desselben lieber nennen, des unitarischen Lehrbegriffs, so wie den Lehrbegriff selbst genauer kennen zu lernen. Für beydes, so wichtig es auch theils an sich, theils für die Kirchen- nnd Dogmengeschichte ist, ist von diesem Gesichtspunkte aus nur wenig geschehen. Denn alles, was unsere neuere Literatur über

diesen Gegenstand besitzt, besteht in kleinen Abhandlungen von den verdienstvollen Gelehrten Dr. Bengel, Dr. Ziegler, Dr. Planck und Dr. Marheinecke, die sich aber insgesammt nicht so sehr über die Vorfragen der socin. unitarischen Dogmatik verbreiten, als vielmehr über diese schnell hinwegeilen und sich mit dem Lehrbegriff im strengern Sinne beschäftigen. Hiervon möchte vielleicht die Abhandlung der Hrn. Dr. Bengel: „Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriff's" (Magazin für christl. Dogmatik und Moral u. s. w. fortgesetzt von Dr. Süskind, St. 14. 15. 16.) allein eine Ausnahme machen; da sie, wie schon der Titel ankündigt, auf historisch-analytischem Wege die Entstehung und Entwicklung des socinianischen Lehrbegriffs nach allen seinen Theilen, und deren Verhältniss zu einander darzustellen, und zu erklären versucht. Dass bey diesem Zwecke die Vorfragen der so-

cin. unitarischen Dogmatik nicht unberührt bleiben konnten, versteht sich von selbst; aber sie sind doch auch hier nicht so sorgfältig untersucht, (was auch der Zweck des Hrn. Dr. Bengel nicht war,) dass diese Untersuchung gleichsam als Grundlage zur Beantwortung der Frage dienen könnte: In wie fern, und in wie weit diese Vorfragen als Quelle der grossen Verschiedenheit der socin. unitarischen Dogmatik von unserer kirchlich-protestantischen betrachtet werden können. Wie viel meine Arbeit von dem, was sie zu der Erläuterung dieses Punktes beyzutragen wünscht, wirklich leistet, muss ich natürlich dem gelehrten Publikum zur Beurtheilung überlassen. Doch würde ich meine darauf verwandte Mühe hinreichend belohnt glauben, wenn es dieser Abhandlung nur soviel Werth beylegte, dass sie als eine Vorarbeit für künftige gelehrtere Bearbeiter desselben Stoffes betrachtet werden könnte. —

Ehe ich diese Vorerinnerung schliesse, glaube ich noch die Quellen angeben zu müssen, aus welchen ich geschöpft habe.

Zuerst müssen als solche die Werke des *Faustus Socinus* genannt werden. Denn wenn er auch nicht als Stifter der unitarischen Kirchen in Polen zu betrachten ist, so war er es doch vorzüglich, der, mit Beyhülfe anderer gelehrter und angesehener Unitarier, die verschiedenen polnischen unitarischen Gemeinden zur Annahme seines besondern Unitarismus bewog. Seine Schriften sind es also vorzüglich, die nicht nur ein getreues Bild seines eigenen Glaubens, sondern auch des Lehrbegriffs der polnischen Unitarier seiner Zeit liefern. — Obgleich alle in Rakau bey Sebastian Sternatzky herausgekommenen Schriften Socin's als Originalausgaben vor allen andern Abdrücken den Vorzug verdienen, so musste ich doch wegen ihrer Seltenheit darauf

Verzicht leisten, sie alle zur eigenen Einsicht zu erhalten, und mich deswegen mit dem Abdrucke seiner sämmtlichen Schriften in der *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, in welcher sie den ersten und zweyten Band füllen, begnügen. *) Daher ist in der ganzen Abhandlung auch nach dieser Ausgabe zitirt.

Als zweyte Quelle ist sodann die *erste* lateinische Ausgabe des Rakauischen Katechismus zu nennen. Sie führt den Titel: *Catechesis ecclesiarum, quae in regno Po-*

*) Der vollständige Titel dieser Sammlung ist: *Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, continens Fausti Socini Senensis, nobilissimi Itali, opera omnia in II. Vol.; Joannis Crellii, Franci, opera omnia in III. Vol.; J. Ludovici Wollzogenii, Baronis Austriaci, opera omnia in II. Vol.; quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti et universae ferme Theologiae explicationem complectuntur. Irenopoli post annum Domini 1686. fol.*

loniae, et magno ducatu Lithuaniae, et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis, affirmant, neminem alium praeter Patrem Domini nostri Jesu Christi esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Ante annos quatuor polonice, nunc vero etiam latine edita. Racoviae A. D. 1609. (in 12.) Mit dieser musste nothwendig auch die letzte Ausgabe dieses Rakauischen Katechismus verglichen werden. Diese führt den etwas veränderten Titel: *Catechesis ecclesiarum Polonicarum, unum Deum Patrem, illiusque filium unigenitum, Jesum Christum, una cum Spiritu sancto ex sacra scriptura confitentium. Primum A.* 1609. *in lucem emissa, et post earundem ecclesiarum jussu correcta, ac dimidia amplius parte aucta, atque per viros in his coetibus inclytos,*

Joan. Crellium, Francum, hinc Jonam Schlichtingium a Bukowieck, ut et Martinum Ruarum, ac tandem Andream Wissowatium, Benedictum Wissowatium, nec non Anonymum quendam F. C. recognita atque emendata; notisque cum horum tum et aliorum illustrata. Editio novissima, Stauropoli, per Eulogetum Philalethem, 1684. (in 8.)*)

Es war mir nicht vergönnt, die dazwischen liegenden Ausgaben einzusehen, um zu bemerken, wie die socin. Unitarier, so wie sie in der Wissenschaft fortgeschritten waren, nach und nach daran geändert ha-

*) Einer spätern Ausgabe, als dieser, bedurfte ich bey diesen Untersuchungen nicht, da alle spätern Ausgaben nur ganz unveränderte Abdrücke von dem so eben angeführten Katechismus vom Jahr 1684 sind. Man vergleiche J o h. A n d r e a s S c h m i d t: *De Catechismo Racoviano, ejus historia atque autoribus, Helmst.* 1707. 4.

ben. Der Rakauische Katechismus durfte aber bey einer Untersuchung über die socin. unitarische Dogmatik im Ganzen und Einzelnen um so weniger fehlen, da er bey dieser Confession symbolisches Ansehen erlangt hat, und deshalb als authentische Quelle ihres Lehrbegriffs betrachtet werden muss.

Als eine dritte Quelle nenne ich das Werk von *Volkel*, das mit dem Titel herauskam: *Joannis Volkelii, Misnici, de vera religione libri quinque, quibus praefixus est Joannis Crellii, Franci, liber de Deo et ejus Attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Racoviae, typis Sebastiani Sternacii, anno a nato Christo* 1630. (in 4.) *) Ich

*) Nähere Nachrichten über dieses Werk finden sich in den: Nachrichten von einer hallischen Bibliothek, Tom. VI. pag. 172. — in: *Christoph. Sandii Bibliotheca Antitrinit. pag.* 96. — in *Voigt's Catalog. libror. rarior. pag.* 714. — und in *Samuel Bock historia Antitrinit. Tom. I. pars II. pag.* 998—1003.

glaubte diese Schrift um so weniger überse-
hen zu dürfen, da sie fast eben so, als der Rakauer Katechismus, symbolisches Ansehn erhalten hat, und solches auch ursprünglich haben sollte. Diess erklärt die Vorrede des Buches, von **Joh. Crell**, deutlich genug. **Crell** erzählt nemlich, er habe das Buch *de Deo et ejus Attributis* als Einleituug zu dem handschriftlichen Werke des Volkel, und als eine Ergänzung desselben geschrieben, und zwar, um dem Auftrage einiger angesehener Männer ein Genüge zu leisten, *Auctoritate ecclesiae accedente.* Man darf daher das Werk von Volkel als eine Ausführung des Rakauischen Katechismus betrachten, und in demselbem Auskunft suchen, wenn etwa der Katechismus noch Dunkelheiten übrig liesse.

Als vierte und letzte Quelle, aus welcher ich bey dieser Arbeit vorzüglich schöpfte, muss noch ein neueres Werk der

Unitarier genannt werden, das zu Clausenburg unter dem Titel erschien: *Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, in usum auditorum Theologiae concinnata et edita, Claudiopoli, typis Collegii Reformatorum,* 1787. in 8. *) Dieses Buch, das noch wenig in Deutschland bekannt zu seyn scheint, musste mir um so wichtiger seyn, da es theils die neueste Dogmatik ist, welche die socinianischen

---

*) Nach dem Verfasser eines Aufsatzes in den von Abt *Henke* herausgegebenen Religions-Annalen St. 3. p. 283. soll der Verfasser *Georgios Markos*, Prof. der Theologie an dem unitarischen Collegio zu Clausenburg, und erster Prediger der Gemeine daselbst, seyn. Aber dieses ist ein Irrthum, wie dies im B. 4. St. 1. des Archiv's für alte und neue Kirchengeschichte von Dr. Stäudlin und Dr. Tschirner dargethan ist. Der Verfasser war *Michael Lombard*, *Sz. Abrahami*, Superintendent zu Clausenburg vom Jahr 1737—58. Einen Auszug dieses Buches lieferte Dr. *J. G. Rosenmüller* in dem genannten Archiv von Dr. Stäudlin und Dr. Tschirner B. 1. St. 1. Leipzig 1813.

Unitarier in Ungarn und Siebenbürgen meines Wissens herausgegeben haben, theils aber da dieses Buch, eben so wie die vorhergenannten Schriften, kirchliche Autorität hat. Denn auch hier heiſst es in der Vorrede: *Fecimus publici juris opusculum hoc mole exiguum, ex quo, et non aliunde, de nostro in religione sensu intelligi et judicari et volumus firmiter, et postulamus perhonorifice.*

Andere Schriften der socin. Unitarier, von minderer Wichtigkeit als die bisher angeführten, habe ich, soviel in meinen Kräften stand, gleichfalls zu benutzen gesucht; sie bedürfen aber hier keiner besondern Erwähnung, da nur selten anders, als in dringenden Fällen, Citate aus ihnen genommen sind. Daſs ich, wie man beym Lesen der Abhandlung finden wird, von andern Confessionsschriften dieser Parthey keinen Gebrauch gemacht habe, bedarf wohl keiner Entschuldigung, wenn man bedenkt,

dafs 1) fich dieſelben in möglichſter Kürze nur über alle Hauptlehren des Syſtems, zu welchen man ſonſt die ſogenannten *prolegomena* der Dogmatik nicht zu rechnen pflegt, erſtrecken, und ſich wenig oder gar nicht über die in dieſer Schrift unterſuchten Punkte verbreiten; und dafs 2) ſich die Verfaſſer dieſer Confeſſionen faſt immer bemühten, ihre Lehren in Worte zu faſſen, die auch in der Schulſprache anderer Confeſſionen, wenn gleich in einem andern Sinne, gebraucht wurden, um auf dieſe Weiſe, wenigſtens dem ungeübteren Blick, das all zu ſehr abweichende von der Dogmatik anderer Confeſſionen ſoviel als möglich zu verbergen.

Wohl mögte es einer Entſchuldigung bedürfen, daſs ich die Stellen in den angegebenen Schriften, auf welche ich meine Behauptungen geſtützt habe, nicht blos dem Orte nach, wo ſie nachgeleſen werden können, angab, ſondern auch völ-

lig ausschrieb. Ich hatte dabey theils die Absicht, den Lesern ein sehr beschwerliches und Zeit raubendes Nachschlagen zu ersparen; theils aber auch ihnen das Urtheil über meine Arbeit zu erleichtern, indem ich ihnen alles darzu nöthige in die Hände lieferte. Denn aus eigener Erfahrung wird jeder Leser nur zu gut wissen, wie schwer es oft hält, alle nöthigen Schriften zur eigenen Einsicht zu erhalten. Und daher glaube ich mich hier um so mehr verpflichtet, dem verehrungswürdigen Herrn geheimen Kirchenrathe *D. Gabler* für die ausserordentliche Gefälligkeit, mit welcher er sich bemühte, mir alle zu dieser Arbeit nöthigen Werke aus seiner Bibliothek mitzutheilen, so wie auch für das mir stets in einem hohen Grade bewiesene Wohlwollen öffentlich und innigst zu danken.

Ein anderer Vorwurf, dem ich begegnen zu müssen glaube, ist der, dass ich die Exegese der socinianischen Unitarier nur

ſehr gelegentlich berührt, aber nicht gehörig bearbeitet habe. Wohl weiſs ich es, daſs dieſer Punkt in gegenwärtiger Abhandlung um ſo weniger fehlen ſollte, als ſich gerade aus ihm vorzüglich erklären läſst, wie dieſe Confeſſion zu ihrem ganz eigenen, von allen frühern kirchlichen Syſtemen abweichenden, Lehrbegriff gekommen iſt. Aber, und dieſs mag als Entſchuldigung gelten, Mangel an Zeit zwang mich, dieſes Capitel für jetzt liegen zu laſſen, und bis zu einer gelegenern Zeit, wenn das gelehrte Publikum dieſe Arbeit nicht ganz miſsbilligt, aufzuſparen. Dieſs glaubte ich mir um ſo eher erlauben zu dürfen, da der gelehrte Herr *D. Bengel* in ſeiner oben genannten Abhandlung ſchon ſehr ſchätzbare Reſultate über dieſen Punkt mitgetheilt hat.

Mit Recht aber wird man mir bey dem Leſen dieſer Abhandlung eine gewiſſe Breite des Styl's, und eine zu groſse Weitſchweifigkeit der ganzen Unterſuchung vor-

werfen. Ich fühle zu sehr das Gegründete dieses Tadels, als dass ich hoffen dürfte, ihn durch eine triftige Entschuldigung entkräften zu können. Nur das einzige möchte ich zur Milderung desselben bemerken, dass dieser Fehler vorzüglich aus dem Bestreben entsprang, meiner Arbeit eine gewisse Gründlichkeit und Klarheit zu verschaffen.

Ich endige diese Vorerinnerung mit der wiederholten Bitte, diese Abhandlung, die nichts weiter seyn soll, als ein Beweis, dass der Verfasser derselben seine Zeit auf der Universität nicht ganz ohne Nutzen für seine wissenschaftliche Bildung verlebte, nur aus dem angegebenen Gesichtspunkte zu betrachten, und mit Schonung zu beurtheilen.

Jena, im Januar 1820.

Der Verfasser.

Wenn irgend etwas dazu geeignet ist, unsere theologischen Kenntnisse zu erweitern, und unsere Ueberzeugung zu läutern und zu befestigen, so ist es unstreitig die Vergleichung unserer protestantischen kirchlichen Dogmatik mit dem symbolischen Lehrbegriff anderer kirchlichen Partheyen, und den Systemen berühmter Theologen. Zu den Lehrbegriffen, welche vorzüglich eine solche nähere Betrachtung und Vergleichung verdienen, rechne ich neben dem Katholicismus, aus welchem unsere protestantisch-kirchliche Dogmatik herauswuchs, zunächst den Socinianismus, oder, um mich bestimmter auszudrücken, den socinianischen Unitarismus, weil er, obgleich durchaus nicht aus dem protestantischen Lehrbegriffe entstanden, dennoch gleichsam die Brücke

bildet, über welche unsere neuern Theologen der rationalistischen und naturalistischen Parthey nothwendig hinüber mussten, wenn sie das Ziel erreichen wollten, an welchem sie jetzt stehen. Schon deswegen allein sollte es für jeden Theologen Pflicht seyn, sich näher mit diesem socin. unitarischen Lehrbegriff bekannt zu machen, um so mehr, da mehrere der gelehrtesten Männer unserer Zeit sich bemühten, ihnen die genauere Bekanntschaft mit dem socin. Unitarismus zu erleichtern. Aber auch die Gerechtigkeit fordert eine genaue Kenntniss dieses Lehrbegriffes, da man nur zu lange gewohnt war, mit polemischen Hasse den Anhängern dieser Confession Lehren als die ihrigen aufzubürden, welche sie nie in ihrer Dogmatik aufgenommen haben.

Will aber eine solche Kenntniss des socin. Unitarismus auf Genauigkeit Anspruch machen, so muss sie durchaus von den Principien ausgehen, auf welche dieser Lehrbegriff gebaut ist, um den Standpunkt auszumitteln, von welchem die Stifter dieser Parthey ausgingen, und von welchem aus natürlich auch dies System gewürdigt werden muss. Und eine genauere Untersuchung jener

Principien ist gewiss um so interessanter, da sie zu Resultaten führt, die man am allerwenigsten zum voraus erwarten möchte. Wohl möchte sich nemlich jeder berechtigt halten, hier den Grund der so mannigfachen und grossen Abweichungen des socin. Unitarismus, nicht nur von unserm protestantisch-kirchlichen Lehrbegriff, sondern auch von der Dogmatik aller anderen christlichen Religionspartheyen suchen zu dürfen; und doch würde man sehr unrecht thun, diese Vermuthung zum voraus, ohne Prüfung, als wahr und gegründet anzunehmen. Denn es ist gewiss, dass die Socinianer gerade in diesen Principien bis auf einen einzigen Punkt, (bey welchem es sich nur mit Mühe bestimmt angeben lässt, ob sie sich darin der Wahrheit mehr näherten, oder ob sie sich weiter von ihr entfernten, als unsere Theologen der damaligen Zeit,) mit unserer kirchlichen Dogmatik fast ganz übereinstimmen. Diese Behauptung, die zuerst etwas widersinnig klingen mag, lässt sich doch auf das Bündigste beweisen; und diesen Beweis zu führen, ist der Endzweck der folgenden Blätter.

Was zuerst das sogenannte *principium cognoscendi* der christlichen Religion betrifft,

ſo betrachten die Socinianer die Offenbarung, und zwar die Offenbarung in dem ſtrengſten Sinne des Wortes, in welchem unſere Theologie es nur immer nehmen konnte, als die einzige Erkenntniſsquelle derſelben. Dies geht ſchon ziemlich deutlich aus den erſten Fragen des Racauiſchen Catechismus hervor, in welchem die erſte Frage: *quid eſt religio chriſtiana?* in der Ausgabe vom Jahr 1609 mit den Worten beantwortet wird: *Religio chriſtiana eſt via patefacta divinitus, vitam aeternam conſequendi.* Zwar könnte uns dieſe Antwort noch ſcheinbar in Zweifel laſſen, welchen Begriff von Offenbarung die Verfaſſer des Racauiſchen Catechismus mit den Worten: „*via divinitus patefacta*" verbinden wollten, jedoch dieſer Zweifel wird faſt ganz durch die letzte Ausgabe des genannten Catechismus gehoben, indem er die Frage etwas anders, nemlich ſo beantwortet: *Religio chriſtiana eſt via a Deo per Jeſum Chriſtum monſtrata, vitam aeternam conſequendi; aut ſi mavis: Eſt ratio ſerviendi Deo, ab ipſo Deo per Chriſtum tradita.* Denn unläugbar kann in den Worten der erſten Antwort: „*via divinitus patefacta*" eben ſo gut der Begriff von

einer unmittelbaren übernatürlichen Offenbarung liegen, den unsere symbolische Theologie stets mit diesen Worten verband, als auch der Begriff einer mittelbaren, welchen unsere neueren Theologen als den einzig richtigen aufstellten und vertheidigten. Denn sie wollten ja dadurch der Religion, welche sie als eine solche mittelbar durch Gott geoffenbarte betrachteten, keinesweges den Charakter des *göttlichen* Ursprungs abstreiten. Schwieriger aber möchte es schon seyn, diesen Begriff einer mittelbaren Offenbarung *in* der Antwort des zweiten Rac. Catechismus, (wie ich die letzte Ausgabe dieses Rac. Cat. in Zukunft nennen will, so unpassend auch diese Bezeichnung seyn mag,) als den vorherrschenden zu erkennen, oder auch nur eben so leicht wieder zu finden, als den Offenbarungs-Begriff unserer orthodoxen Lehre. Denn die Worte: „*ab ipso Deo per Christum tradita*" deuten zu offen auf den alten Offenbarungs-Begriff hin, als dass man diesen noch verkennen könnte. Und auch dies mag noch als ein Beweisgrund für meine Ansicht gelten, dass keiner unserer ältern Theologen, weder Calov noch Quenstedt, die Socinianer wegen dieser Defini-

tion der Offenbarung angriffen, da fie, wenn in den angeführten Worten nach ihrer Meinung eine Abweichung von der Kirchenlehre der Protestanten lag, diese nicht ungerügt würden gelassen haben. Sollte man aber dennoch zweifeln, dass die Socinianer nie einen andern Offenbarungs-Begriff mit diesen Worten bezeichnen wollten, als den angegebenen, das heisst, dass sie nie eine andere Offenbarung lehrten, als eine unmittelbare und übernatürliche, eine solche, die durch äussere, sichtbare Wunder allein beglaubigt werden konnte, welche endlich den Menschen auch solche Lehren zur gläubigen Annahme vorhält, die der Vernunft unfasslich und unbegreiflich sind, also kurz, eine Offenbarung in dem Sinne unserer orthodoxen Dogmatik, so lassen sich diese Zweifel sehr leicht theils durch die Lehren, welche die Socinianer in ihrer Dogmatik über Christus, als den göttlichen Gesandten aufstellen, theils aber auch durch eine genauere Auseinandersetzung des Verhältnisses, in welchem nach der Lehre der Socinianer die Vernunft zur Offenbarung steht, völlig heben. — Ueber das zuerst genannte, über die Lehren von Christi Person, findet man die hin-

reichendsten Aufschlüsse in dem Rac. Catechismus. Nachdem die Verfasser in der ersten Hälfte des ersten Capitels die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift, sowohl alten als neuen Testaments, vorzüglich aber des neuen Bundes dargethan haben, suchen sie auch die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, und stützen dieselbe auf die Göttlichkeit des Urhebers, dann aber auch auf den Inhalt dieser Religion selbst, und auf die Geschichte ihres ersten Ursprungs, und ihrer weitern Verbreitung. [1]) Mit raschen Schritten gehen die Verfasser dann sogleich zum Beweise der göttlichen Sendung Jesu über, und stützen diese auf die von ihm vollbrachten wahrhaft göttlichen Wunder, (*Miraculis vere divinis, quae idem fecit,*) und dann auf das Wunder seiner Auferstehung,

---

1) I. Rac. Cat. pag. 7. Frag. 3. *Quanam re fidem facies mihi, religionem christianam veram esse? Ipso religionis christianae autore, qui fuit homo divinus, ac ipsa religione, quae etiam divina est.* — II. Rac. Cat. pag. 6. Frag. 3. heifst die Antwort auf vorstehende Frage: *primo ex divino illius autore, deinde ex ipsius religionis tum natura, tum circumstantiis. Omnia enim haec divinam eam ac proinde et veram esse demonstrant.*

(et quod idem, cum religionis a se tradita causa mortem acerbissimam adiisset, a morte sit a Deo excitatus.) Dann beweisen die Verfasser in den beyden folgenden Fragen, dass Jesus wirklich Wunder gethan habe, und dass er wirklich durch ein göttliches Wunder von den Todten auferweckt worden sey, und sagen dann [a]) wörtlich: *Demonstrasti, christianae religionis autorem fuisse hominem divinum; demonstrari mihi etiam velim, ipsam hanc religionem esse divinam? — Id quidem ex ipso autore ejus divino perspicere potuisti.* Aus dieser Stelle geht klar ge-

---

a) I. Rac. Cat. pag. 10. Fr. 2. Kürzer fasst sich der II. Rac. Cat. pag. 8. Fr. 2. *Demonstrasti ex christianae religionis autore, eam esse divinam, etc.* Man vergleiche damit noch Volkel, in seiner Schrift: *de vera religione lib. V. cap. XIX. pag. 711. Instabunt tamen illi, quibus aliter videtur, ecclesiam illam primaevam non simpliciter per verbi disciplinam, sed per eandem, miraculis confirmatam, collectam fuisse. Respondemus igitur, idem Dei verbum hodie haberi, nempe per miraculis confirmatum. Neque enim quidquam refert, hodie ista miracula non edi, cum satis sit, omnibus persuasum esse, eandem Christi disciplinam olim portentis innumerabilibus, anteaque inauditis corroboratam fuisse, itaque nullum dubium esse posse, quin sit verissima.*

nug hervor, welchen Offenbarungs-Begriff die Socinianer fest zu halten strebten. Gewiss nicht den Offenbarungs-Begriff unserer neueren Theologen, nach welchem nur das den Menschen geoffenbart werden kann, was für die Vernunft fasslich ist, und was diese daher auch selbst nach den natürlichen Gesetzen unseres Denkvermögens hätte auffinden können; nicht eine mittelbare Offenbarung behaupteten sie, (denn wozu bedurften sie dann des Wunderbeweises, der noch dazu für sie ganz unbrauchbar war, weil ja die durch eine natürliche Wirkung unseres Denkvermögens entstandene oder gefundene Wahrheit nie durch eine übernatürliche Wirkung, oder durch ein Wunder, als Wahrheit beglaubigt werden kann;) sondern eine übernatürliche unmittelbare Offenbarung durch die Gottheit, welche, selbst ein Wunder, nur durch ein zweites sichtbares Wunder bestätigt werden kann. Setzten sie voraus, wie es wirklich die Verfasser des Rac. Cat. und auch Volkel in der angeführten Stelle thun, dass die Wahrheit der angeblich von Gott geoffenbarten Lehren, und ihre Göttlichkeit vorzüglich nur durch die durch Wunder beglaubigte göttliche Autorität des Lehrers

bewiesen werden könne, so konnten sie auch an keine mittelbare Offenbarung mehr denken, sondern sie mussten mit unserer orthodoxen Theologie eine übernatürliche unmittelbare Offenbarung der Gottheit durch Jesum annehmen.

Von der Ansicht der ältern socin. Unitarier scheinen sich die neuern Anhänger dieser Confession etwas entfernt zu haben, denn in ihrer neuesten symbol. Schrift: *Summa theologiae christianae secundum Unitarios* findet sich im *prooemium* §. XIII. folgende Stelle: *Specialiter vero christianam religionem esse divinam, non tantum inde liquet, quod innumerabilibus miraculis, omnem humanam et angelicam sapientiam et potentiam excedentibus operibus, signis et prodigiis, quin et ipsius primi autoris Domini nostri Christi Jesu gloriosa e mortuis suscitatione, et irrefragabilibus testimoniis ac documentis asserta exaltatione confirmata est; sed ex eo vel imprimis, quod praecepta talia continet, quibus perfectiora, aequiora, et sanctiora excogitari nequeunt, et promissa tanta, quibus excellentiora, Deoque magis digna nec angelica nec humana mens concipere potest.* Diesem Beweise für

die Göttlichkeit der Lehre Jesu wird dann noch ein anderer beygefügt, nemlich der, welchen man aus der unverkennbaren göttlichen Einwirkung bey der ersten Verbreitung des Christenthums nach dem Tode Jesu herzuleiten pflegt. Offenbar lehrt uns die so eben angezogene Stelle wenigstens so viel, dass die Herausgeber dieses Buches schon zu der Ueberzeugung gekommen seyn mussten: der sogenannte Wunderbeweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion sey zwar nicht ganz ohne Werth, beweise aber doch lange nicht soviel, als man in früheren Zeiten damit beweisen zu können glaubte; und dann es gebe noch andere Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion, die weit bündiger und überzeugender seyen, als jener. — Ob sich aber aus dieser Aenderung in der alten Lehre auch auf eine Veränderung ihres früheren Offenbarungs-Begriffes schliessen lasse, darüber soll späterhin noch etwas beygefügt werden.

Die Wahrheit jener oben aufgestellten Behauptung, dass wenigstens die älteren socin. Unitarier nur eine übernatürliche unmittelbare Offenbarung in der christl. Reli-

gion fanden, wird ſich noch deutlicher zeigen, ſobald man das Verhältniſs näher kennen lernt, in welchem nach ihrem Lehrbegriff die Vernunſt zur Offenbarung und zur Religion überhaupt ſteht. Man darf gewiſs ſchon zum voraus als wahr annehmen, daſs nach dem von ihnen aufgeſtellten Offenbarungs-Begriff die Vernunft nur untergeordnete Quelle ſey, aus welcher die Menſchen ihre Religionserkenntniſſe ſchöpfen können; aber kaum wird man es glauben mögen, daſs die ſocin. Unitarier, welche doch ſoviel freyer dachten, als unſere älteren Theologen, und welche auch in manchen Punkten ſoviel weiter gingen als jene, doch in dieſem Punkte, wenn ich ſo ſagen darf, einen groſsen Schritt zurückgingen, indem ſie als unumſtöſsliche Wahrheit den Satz aufſtellten: die Vernunft könne nie Quelle der Religionserkenntniſs, ſelbſt auch nie untergeordnete Quelle derſelben werden, weil ſie nemlich nicht im Stande ſey, ſich, weder durch ſich ſelbſt, noch durch die Betrachtung der äuſsern ſichtbaren Natur, zu der Idee von einem Weſen, daſs wir Gott nennen, zu erheben, und ſich von deſſen wirklichen Daſeyn zu überzeugen. Zwar behauptet auch

unsere symbolische Dogmatik, dass unsere, durch das selbst verschuldete Uebel der Erbsünde verfinsterte, Vernunft *keine vollständige* Natur- oder Vernunftreligion erfinden könne, welche alle Bedürfnisse des gefallenen Menschen bfriedige, dass daher eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit durch Jesus dem sündigen Menschengeschlechte habe zu Hülfe kommen müssen, um demselben die Mittel und Wege anzuzeigen, durch welche und auf welchen es unter dem kräftigen Beystande Gottes sich von seinem Elende befreyen, und die göttliche Gnade wieder erlangen könne. Aber, und dies ist der grosse Unterschied, sie nahm doch an, dass es eine wahre Vernunftreligion gebe, und bemühte sich selbst, den Werth derselben gehörig zu bestimmen [3]), indem sie, sich stü-

---

3) Um das Verhältniss der Vernunftreligion zur Offenbarung nach unserer symbol. Dogmatik und die Abweichung des älteren socin. unitarischen Lehrbegriffes desto richtiger aufzufassen, können folgende Sätze aus *Calovii systema locorum theolog.* verglichen werden. Er schreibt *Tom. II. Cap. I. de notitia Dei naturali pag.* 25. folgendes: *Dei cognitia alia est naturalis, alia supernaturalis et revelata.* — (*pag.* 26.) *Naturalis Dei cognitio est*

tzend auf Pſalm XIX. 2. CIII. 21. CIII. 5. Actor. XIV. 15. 17. XVII. 22. 24—28. Rom. [illegible]

qua Deum eſſe, eundemque totum hoc Univerſum, et res omnes a ſe conditas, ſapientia et potentia gubernare, lumine naturae cognoscimus. — Haec naturalis Dei cognitio complectitur 1) Deum eſſe, vel exiſtentiam Dei, 2) Deum creatorem, aut opificem mundi eſſe, 3) potentiam Dei aeternam, adeoque 4) aeternitatem Dei, 5) inviſibilem ejus divinitatem, quod ſit ſpiritus infinitus, 6) Deum ab omnibus corruptibilibus creaturis diſtinctiſſimum eſſe, 7) Deum eſſe glorificandum ut Deum, et quae ulterius ex his colliguntur et dependent; (unde agnoscit ipſe Crellius, Apoſtolum docuiſſe, naturali rationis lumine cognosci poſſe, Deum eſſe, haec omnia potentia et ſapientia ſua condidiſſe, ac proinde ea omnia regere et gubernare.) Quibus adde: Deum remuneratorem, boni ac mali vindicem eſſe, ſeu juſtitiam Dei, e Rom. I. 32. „quod norint gentiles τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ etc. Cap. „II. 15. de cogitationibus mutuo ſe accuſantibus et de„fendentibus.“ — Pag. 27. Naturalis Dei notitia eſt partim inſita, partim acquiſita. Inſita eſt, qua homo per naturam Deum cognoscit, vi reliquiarum habitus ſapientiae in prima creatione implantatae. — Pag. 31. Acquiſita Dei notitia naturalis eſt, qua e conſideratione rerum creatarum ac univerſi gubernatione colligitur discurſus beneficio Deus creator, conſervator ac moderator rerum. — Pag. 35. Affectiones naturalis notitiae Dei, obſervandae ſunt 1) Veritas, quod ſcilicet in ſe vera ſit, etſi ex accidenti falſitate

I. 19. 20. II. 14 — 16 behauptete, daſs der Menſch durch ſeine Vernunft wohl im Stande ſey, ſich zu der Erkenntniſs von dem Daſeyn und dem Weſen der Gottheit zu erhe-

---

permixta. — *Pag.* 38. 2) *Neceſſitas, quod notitiam quandam Dei naturalem omnibus ineſſe oporteat, adeo ut nulli dentur prorſus Athei.* — *Pag.* 40. *Utilitas religionis naturalis eſt triplex.* 1) *Paedagogica: ad inquirendum verum Deum, qui ſe manifeſtavit per ſcripturam in eccleſia.* — *Pag.* 41. 2) *Didactica, quod ad explicationem et illuſtrationem ſcripturae faciat, ſi ſobrie adhibeatur.* — *Pag.* 46. 3) *Paedeutica, ad dirigendos mores et externam diſciplinam in et extra eccleſiam.* — *Pag.* 47. 4) *Hic accedit imperfectio naturalis notitiae Dei quoad ea, quae in natura revelantur, et nullitas ejusdem quoad ſupernaturalia fidei myſteria.* — *Impingunt hic graviſſime, quicunque notitiam Dei naturalem vel ad initia fidei, vel ad fidem ſalvificam et ad ſalutem ſufficere aſſerunt.* Qualia *apud Tertullianum et Epiphaniam ſaepe reperiri B. Chemnitius obſervat in L. C. Quod ſcilicet homines inprimo millenario ſalvati ſint per legem naturae, in ſecundo per legem Moſis, nunc vero in tertio ſalventur per doctrinam Evangelii.* Weitläuftiger ſpricht Calov über den letzten Punkt, Tom. I. ſeines *Syſtema locor. theolog.* pag. 177 — 189. Mit Calov's Anſichten über die Vernunftreligion ſtimmt Quenſtedt in ſeinem *Syſtema theologiae* Tom. I. p. 250. bis 269 faſt ganz überein.

ben, die Gebote der Gottheit, als deren Willen, aufzufinden, und ſich ſelbſt zu der Erfüllung derſelben, wegen des dem Schöpfer zu leiſtenden Gehorſams anzutreiben. Freylich fügte ſie dann auch immer noch hinzu: daſs dieſe Vernunftreligion für das Bedürfniſs des Menſchen nicht hinreiche, indem ſie, theils, wegen der durch die Erbſünde erfolgten Schwächung der Geiſteskräfte des Menſchen, nie die Vollkommenheit erreichen könne, welche ſie nothwendig haben müſſe, um dem Menſchen den untrüglichen Weg zur Erlangung des ewigen Lebens zu zeigen, theils aber auch dem durch die Erbſünde zum Böſen hingeneigten Willen keine hinreichende Motive gebe, Gott von ganzen Herzen zu lieben, zu vertrauen, und alle ſeine Gebote mit willigem Herzen zu erfüllen, oder kürzer, die Gebote der erſten Geſetzestafel zu halten. Deswegen könne ſie auch dem Menſchen in den Drangſalen des Lebens, vorzüglich aber dann, wenn ſein Gewiſſen ihn richte, nicht nur keine Stütze gewähren, an welcher er ſich zu halten und aufzurichten vermöge, ſondern müſſe ihn ſelbſt, wenn nicht eine göttliche

Offenbarung ins Mittel trete, zur Verzweiflung führen. [4])

Alles was der erste Rac. Catechismus zur Bestätigung der oben aufgestellten Behauptung enthält, daſs nemlich die ältere socin. unitarische Dogmatik die Lehre vertheidige: es könne die Vernunft nie Quelle einer wahren Religion werden, ist folgendes. Zuerst wird auf die Frage: [5]) *Cum initio dixeris, hanc viam, quae ad immortalitatem ducat, esse divinitus patefactam, scire velim, cur id abs te dictum sit*, geantwortet: *Propterea, quia ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipsam viam, quae nos ad immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere potuit.* Nachdem darauf der Catechismus bewiesen hat, daſs der Mensch, nach seiner Natur, nichts mit der Unsterblichkeit gemein habe, (oder von Natur sterblich sey), kommt er auf den zweyten Grund zurück, daſs die menschliche Vernunft an und für sich, ohne äuſsere Veran-

---

4) Vergleiche die Apologie der Augsburgischen Confession pag. 81 und 82 der symb. Bücher nach der Ausgabe von Walch.

5) Conf. I. Rac. Cat. pag. 18. Quaest. 1.

lassung und Hülfe, den Weg zur Seligkeit nicht finden könne, und wirft die Frage auf: [6]) *quomodo doceri potest, hominem viam ad immortalitatem per se cognoscere non quivisse?* welche er sich mit folgenden Worten beantwortet: *Ad eum modum doceri potest, quod ea cognitio rationem humanam longe excedat, uti Apostolus diserte dicit 1 Corinth. II.* 14: *„Homo animalis non percipit ea, quae sunt spiritus Dei." Per ea vero intelligit de quibus paulo superior egit, vers.* 9 *et* 10. *„Quae oculus non vidit, nec auris audivit, quae Deus praeparavit diligentibus se; et nobis revelavit per spiritum suum;" quod et de immortalitate et via ad eam tendente accipi res ipsa aperte monet.* Die Verfasser des Catechismus scheinen zu fühlen, dass diese eine Stelle doch nicht so recht beweise, was sie beweisen solle, vorzüglich da man sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen hatte, um auf diese Weise noch etwas mehr in derselben finden zu können, als sonst in ihr liegen möchte. Sie lassen daher den Schüler

---

6) Cf. I. Cat. Rac. pag. 22.

ſogleich die Frage aufwerfen: *At hoc idem potesne alio ſcripturae teſtimonio planum facere?* und antworten ihm: *Prorſus; et illo quidem. Rom.* I. 19 *et* 20 *ubi Apoſtolus ſic ſcribit: Nam quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis. Deus enim illis magnifeſtavit. Etenim inviſibilia ipſius a creatione mundi factis, intellecta conſpiciuntur, ipſaque ſempiterna ejus virtus et divinitas, ad hoc, ut ſint inexcuſabiles.* Dem Schüler iſt durchaus noch nicht klar, wie aus dieſer Stelle, die bisher von den Theologen aller andern Partheyen benutzt worden war, um ſelbſt aus der Schrift darzuthun, daſs der Menſch wohl fähig ſey, ſich durch ſeine bloſse Vernunft eine wahre, wenn gleich mangelhafte Religion zu verſchaffen, gefolgert werden könne und müſſe, daſs gerade das Gegentheil, nemlich, daſs die Vernunft zu dem angegebenen Zwecke vollkommen untauglich ſey, als Schriftlehre betrachtet werden müſſe. Er fragt deswegen ſogleich [7]) *At qua ratione ex eo teſtimonio id planum ſit?* — und bekömmt, dann die Auskunft: *Ad eum modum, quod ea Apoſto-*

7) Cf. I. Rac. Cat. pag. 23.

lus, quae Deus per Evangelium patefecit hominibus, ejusmodi esse affirmet, quae ab ipsa mundi creatione invisibilia fuere: unde ab hominibus nulla ratione indagari potuerint. Etenim ipsa materia, quam sibi hoc loco Apostolus tractandam proposuit, indicio est, ea facta, ex quibus invisibilia Dei cognita fuere, de factis, quae sub Evangelio extiterunt, omnino accipi debere. Da diese Interpretation der Stelle im Römerbriefe ganz von der gewöhnlichen abweicht, so suchen die Verfasser des Rac. Catechismus dieselbe zu rechtfertigen, indem sie in der nächsten Antwort folgendes beyfügen: *Eum locum vulgo aliter interpretari non me fugit, verum ideo fit ab iis, quod locum aliter legant, quam ab Apostolo sit scriptus. Etenim quod Apostolus scripsit: „A creatione mundi" illi legunt: „Ex creatione mundi." Deinde haec eadem verba, quae cum prioribus: „invisibilia ipsius:" jungi debent (qualis est conjunctio in loco simili Matth. XIII. 35. Aperiam in parabolis os meum, pandam abscondita a constitutione mundi), cum posteriore: „conspiciuntur" conjungunt.* Auf den ersten Blick kann es allerdings auffallen, wie man in diesen Stellen des Rac. Catechis-

mus eine Bestätigung der oben aufgestellten Behauptung finden will, da sie nichts weiter zu enthalten scheinen, als was auch unsere ältere Dogmatik lehrt, dass nemlich die durch Jesus geoffenbarte Religion allein dem Menschen den einzig wahren Weg zur Seeligkeit zeige, und dass eben darum diese Offenbarung für das Menschengeschlecht nothwendig war, wenn es des ewigen Lebens theilhaftig werden sollte. Nur das mag man sonderbar finden, dass die Verfasser des Rac. Catechismus die Schriftstelle Rom. I, 19. anders erklären, und sie dadurch zu dem Zwecke, zu welchem sie von den Theologen anderer Confessionen benutzt wurde, untauglich machten. Aber dies ist auch gerade der Punkt, der den meisten Aufschluss giebt. Denn schon *Faustus Socinus* bediente [8]) sich dieser Interpretation, um den Widerspruch aufzuheben, in welchen diese Stelle mit einer Behauptung steht, die er in seiner Schrift *praelectiones theologicae* aussprach, dass es nemlich keine wahre Vernunftreligion geben könne. Wenn nun der

---

8) Cf. Fausti Socini O. O. I. 538. b.

I. Rac. Cat. diese Interpretation, ungeachtet ihrer Härte, festhält, ist es dann nicht sehr wahrscheinlich, dass er auch die Meinung Socin's annehmen und vertheidigen wollte.

Jedoch die unumstösslichsten Beweise, dass schon die ältesten socin. Unitarier diese Lehre als die ihrige anerkannten, finden wir in Socin's eigenen Schriften. Die erste Hauptstelle, die hieher gehört, liesst man in seinen oben erwähnten *praelectiones theologiae* im II. Cap., das die Ueberschrift hat: *Quaeritur, quid sit in homine naturaliter, quod ad religionem attinet.* Hier schreibt er [9]) es sey allgemein angenommene Meinung: *homini naturaliter insitam esse opinionem divinitatis alicujus*, dessen Macht und Weisheit das Weltall regiere und erhalte, welches vorzüglich die Schicksale der Menschen lenke, und für das Heil derselben sorge. Dann fährt er so fort: *Haec sententia, quam nos falsam esse arbitramur, non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opi-*

9) Cf. loco cit. 537. b.

nione ista divinitatis alicujus imbuti esse; und sucht dann zu erklären, woher dieser allgemein verbreitete Glaube an ein höheres Wesen stamme. Er findet den Grund desselben in der ersten Offenbarung, welche Gott dem ersten Menschenpaare zu Theil werden liess, welches dieselbe, da es über neun hundert Jahre lebte, leicht weiter verbreiten konnte, obgleich, wie er nebenbey bemerkt, selbst dieses nicht ein Mal nöthig gewesen sey, da Gott sich nicht blos den ersten Menschen, sondern auch deren Nachkommen oft, und auf vielfache Weise, geoffenbart habe. Dass aber unter diese verschiedenen Arten von einer göttlichen Offenbarung nicht die natürlichste von allen, nemlich die natürliche Offenbarung der Gottheit in und durch die Natur, mit gezählt werden dürfe, beweisst eine andere Stelle in demselben Capitel der so eben genannten Schrift. [10]) Hier schreibt er: *At sunt, qui dicant, id saltem negari non posse, ex sola hujus mundi machina, si quis animum advertat, posse quemlibet, non solum Deum esse, manifeste*

---

10) Cf. loc. cit. pag. 538. a.

cognoscere, verum etiam rebus humanis eum prospicere, plane perspicere. Imo complures addunt, ex eadem machina omnes satis intelligere, quidquid opus est ad eam Dei notitiam, ex qua omnis religio proficiscitur. Diesen Einwurf widerlegt er sogleich auf folgende Weise: *Sententia similiter vel ex eo falsitatis convincitur, quod praestantissimi quidam philosophi, inter quos maxime, ut creditur, Aristoteles, qui ingenii acumine omnes superasse videtur, qui hanc mundi machinam non adspexerunt modo, aut quemadmodum multi fecerunt, eam sunt contemplati, sed diligentissime in ipsa universa, ejusque singulis partibus rimandis atque expendendis sunt versati, huc pervenire non potuerunt, ut Deum haec inferiora singula curare suspicarentur, vel hominum saltem singulorum eum curam habere intelligerent.* Darauf geht Socin, da die Theologen aller andern christl. Religionspartheyen ihm Schriftstellen, die das Gegentheil von seiner Lehre enthielten, entgegenstellen zu können glaubten, auf die Erklärung dieser Stellen, sowohl des alten als auch des neuen Testamentes über. Vorzüglich erklärt er Psalm XIX. u. Actor. XVII.

26. 27. Rom. I. 19. 20, und sucht dabey zu zeigen, wie das, was seine Gegner in diesen Stellen fänden, gar nicht in ihnen liege.

Nach diesen so eben angeführten Aussprüchen Socin's muss der Reihe nach ein anderer folgen, den wir in seiner Schrift: *Responsio ad objection. Cutten.* finden. Hier sagt uns Socin seine Meinung mit dürren Worten: *Homo ipse per se nec se ipsum, nec Deum, ejusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut haec illi Deus aliqua ratione patefaciat.* [11]) Nicht weniger merkwürdig sind zwey andere Aeusserungen, die sich in einer Schrift *de autoritate sacrae scripturae* finden. In der ersten Stelle [12]) trägt Socin den Satz vor, man könne und dürfe fest darauf bestehen, dass sich in der ganzen h. Schrift keine Glaubenslehre finde, welche offenbar falsch sey. Wolle jemand das Gegentheil beweisen, so müsse er Stellen aus dem neuen Testamente anführen, die sich in Beziehung auf Glaubenslehren geradezu widersprächen. Vernunftgründe dürfen hier nicht entscheiden: *Quod enim ad rationes attinet,*

11) F. Socini O. O. II. pag. 453.
12) F. Socini O. O. I. pag. 267. b.

haec nimis fallax est via in re, quae ex divina patefactione pendet, qualis est religio christiana. Hier alſo wird der Vernunft gerade zu geſagt, ſie ſey nicht befugt irgend eine Unterſuchung über die Wahrheit einer geoffenbarten Lehre anzuſtellen. Und der Grund, warum ſie nicht dazu befugt ſeyn ſoll, leuchtet, wenn man die beyden vorher angeführten Stellen, betrachtet, klar genug ein; es iſt nemlich der, daſs die Vernunft nicht im Stande ſey, aus und durch ſich ſelbſt eine wahre Religion zu begründen. In der letzten Stelle, die hier noch eine Erwähnung verdient, ſucht Socin die Wahrheit der chriſtlichen Religion auch ſolchen Menſchen darzuthun, die ſich noch nicht zu dieſer Lehre bekennen, benutzt dazu die Geſchichte des Urſprungs und der Verbreitung der chriſtlichen Religion, und ſchreibt dann [13]) folgendes: *His autem circumſtantiis addere non dubitabo quiddam circumſtantia majus, vel potius rationem inde ductam, quae talis eſt. Nam cum religio res naturalis nequaquam ſit (alioquin non*

---

13) Cf. loc. cit. pag. 275. b.

invenirentur nationes omni prorsus religione carentes), *sed si vera est, patefactio quaedam divina; non modo verisimile est, et caet.* Daſs hier die *patefactio quaedam divina* eine von auſsen gegebene Religion, d. h. eine unmittelbare göttliche Offenbarung ſeyn ſoll, ergiebt ſich, wenn es auch noch nicht ganz klar in dieſen Worten läge, ſicher genug aus den andern bisher mitgetheilten Stellen.

Ganz gleich mit Socin dachten auch ſeine erſten Glaubensgenoſſen. Als einer der vorzüglichſten iſt Oſtorodt zu nennen, deſſen Schriften über dieſen Punkt wohl eine nähere Prüfung verdienen. [14]) Es bedarf

---

14) Sein Glaubensbekenntniſs legte er nieder in ſeiner Schrift: Unterrichtung von den vornehmſten Hauptpunkten der chriſtlichen Religion, in welcher begriffen iſt faſt die ganze Confeſſion, oder Bekenntniſs der Gemeinen im Königreiche Polen, Groſsfürſtenthum Litthauen, und andere zu der Krone Polen gehörenden Landſchaften, welche, weil ſie bekennen, daſs allein der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der ewige Gott, Jeſus Chriſtus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrau Maria geboren iſt, und kein anderer, vor oder auſser ihm, ſein eingeborner Sohn ſey,

alſo wohl keines weitern Beweiſes, daſs Socin und ſeine nächſten Freunde, alſo auch

---

verächtlicher Weiſe, wie wohl mit höchſter Unbilligkeit, Arrianer und Ebioniten genannt werden; geſchrieben durch Chriſtoph Oſtorodt von Goslar, gedruckt zu Rakau bey Sebaſtian Sternatzky 1621. in 8. — Ueber Oſtorodt ſelbſt findet man Nachrichten in Sandii *bibliotheca Antitrinitariorum pag.* 91, und in Bock *hiſtoria Antitrinit. Tom. I. pag.* 558—580. — Zwey Stellen dieſer angeführten Schrift ſind es, die hier erwähnt zu werden verdienen; die erſte findet ſich Seite 10. und lautet: „Daſs aber die Menſchen von Gott oder der Gottheit etwas wiſſen, das haben ſie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, ſondern vom Hörenſagen, ſintemal ſich Gott von Anfang an den Menſchen offenbaret hat. Zu welcher Gehör aber ſolches nicht gekommen, die haben leichtlich wohl gar keine Opinion oder Gedanken von irgend einer Gottheit, wie zu erſehen an etzlichen Völkern in Neuindia, und anders wo mehr. Und zwar, wenn die Erkenntniſs Gottes natürlich wäre, ſo hätten ſie alle Menſchen; daſs aber ſolches falſch ſey, kann man zum wenigſten daher merken, daſs ihrer viel, nicht allein unter den Idioten, ſondern auch unter den Gelehrten allwege gefunden werden, welche nicht geglaubt, daſs Gott ſey, oder er für die Menſchen ſorge, welches auch etzliche Philoſophen etwan, ſich nicht

die Verfasser des I. Rac. Catechismus der Vernunft alle Fähigkeit absprachen, aus und durch sich selbst eine wahre, wenn auch nur mangelhafte Religion zu entwickeln. Denn derjenige, welcher geradezu sagt, der Mensch besitze alle Religionserkenntnisse, die er nur irgend haben mag, entweder unmittelbar aus einer göttlichen Offenbarung oder aus der Verbreitung derselben, und jeder, der noch dazu behauptet, der Mensch sey nicht ein Mal im Stande, aus der Betrachtung der Natur ausser ihm auf die Idee eines höchsten Schöpfers geleitet zu werden, wenn nicht

---

geschämt haben, öffentlich zu lehren. — P. 12. So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nichts nicht wissen, nur was ihm Gott selber offenbaret, nemlich äusserlicher Weise. Welche Offenbarung, wenn sie vorhanden ist, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen, sondern er wird auch drumb gestraft werden, wo er sie nicht begreift, wie an dem Orte Pauli an die Römer I. 19. 20. bezeugt wird, welches denn nicht geschehen könnte, sintemal Gott gerecht ist, wo es nicht in der Macht der Menschen wäre, göttliche Sachen, wenn sie ihm äusserlicher Weise von Gott geoffenbart werden, zu verstehen und zu begreifen.

vorher schon diese Idee ihm von aussen her mitgetheilt wurde, der muss auch behaupten, der Mensch sey ganz unfähig, irgend einen Religionsbegriff, viel weniger noch eine vollständige Religion durch sich selbst zu erfinden. Denn was ist Religion im theoretischen Sinne anders als die Erkenntniss von Gott, von dem Verhältniss des Menschen zu Gott, und von der würdigsten Art der Verehrung dieses Wesens; und wie kann die Vernunft an die Bestimmung des Verhältnisses der Menschen zu Gott, und der würdigsten Verehrung dieses Wesens nur denken, ehe sie das Wesen der Gottheit, so weit es in ihren Kräften steht, ergründet hat? Kann sie aber sich gar nicht bis zu der Idee von einer Gottheit erheben, wie soll es ihr dann möglich seyn, das Wesen der Gottheit zu ergründen, und auf diese Weise eine Religion zu schaffen?

Aus dem Bisherigen folgt nun auch sicher, welchen Begriff Socin und seine nächsten Anhänger mit dem Worte Offenbarung verbanden. Sie konnten durchaus nichts anders darunter verstehen, als eine dem Menschen von der Gottheit unmittelbar mitgetheilte Gotteserkenntniss, und Angabe der

würdigsten Verehrung dieses höchsten Wesens. Auch darüber konnte bey ihnen kein Streit mehr entstehen, ob eine solche Offenbarung möglich sey, denn sie setzen ja die Möglichkeit unbedingt voraus. Und eben so wenig konnten sie darüber zweifelhaft seyn, ob Gott auch dem Menschen solche Wahrheiten offenbaren könne, die der Vernunft ganz unfaslich und unbegreiflich sind, welche daher die Vernunft, sich selbst überlassen, nie gefunden haben würde. Denn nach ihrer Theorie gehören ja alle Religionswahrheiten in die Kategorie solcher Wahrheiten, die der Mensch durch seine blosse Vernunft nie hätte auffinden können. Bey dieser Voraussetzung endlich musten die Socinianer auch die Frage, welche in neuerer Zeit so vielen Streit erregt hat, ob nemlich die Vernunft im Stande sey, mit solchen unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten noch etwas anzufangen — oder mit andern Worten, ob der Mensch auch solche Wahrheiten, welche er blos auf die Autorität eines ausserordentlichen und unmittelbaren göttlichen Gesandten annehmen könne, sich denkbar, und hin und wieder auch aus Vernunftgründen faslich und glaublich zu machen ver-

möge, so daſs sie dadurch nicht bloſs theoretischen sondern auch praktischen Werth für ihn erhalten, — sogleich bejahen. [15]) Und wirklich würde es im höchsten Grade unlogisch gewesen seyn, einen Grundsatz als wahr aufzustellen, und doch die zunächst daraus flieſsenden Folgen zu leugnen. Jedoch dies thaten die Socinianer nie; besonders aber sprach Socin selbst in zweyen Stellen seiner Schriften, seine Meinung klar und deutlich aus. Beide Stellen finden sich in seinem *tractatus adversus eos, qui rerum, ad salutem suam aeternam pertinentium, cognitionem diligenter per se ipsi non inquirunt.* Socin widerlegt in diesem Traktate kurz die Hauptgründe der im Titel bezeichneten Menschen, und sagt [16]): *primo, quod ajunt, res divinas ejusmodi esse, ad quas humana ratiocinatio non pertingat, conceditur hoc, si humana ratiocinatio per se ipsa consideretur, et omni divina patefactione destituta. Nam ubi divina patefactio adest, non solum humana*

15) Cfr. Ostorodt loc. cit.

16) Cfr. F. Socini Op. O. I, 343. a. u. 344. a.

ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est, alioqui frustra plane esset patefactio ista. — Nam accedente, ut dictum est, divina patefactione, nihil certius est, quam posse humanam rationem divinas res cognoscere et de illis disserere, quemadmodum apud omnes in confesso est.

Ehe ich aber zu der Untersuchung übergehe, ob nicht Socin dennoch auf einem andern Wege der Vernunft manches wieder eingeräumt habe, was er ihr, wie ich so eben zeigte, ganz abgesprochen zu haben scheint, ist noch zu untersuchen, ob seine unmittelbaren Nachfolger, und auch die jetzigen Unitarier, ihm in seiner so eben mitgetheilten Lehre vollkommen beistimmen.

Betrachtet man zuerst den Volkel, so findet sich in dessen Schrift auch nicht eine einzige Stelle, in welcher es bestimmt ausgesprochen ist, daſs der Mensch von Natur, durch und aus sich selbst, oder durch die Betrachtung der Natur, sich nicht zu der Idee einer Gottheit erheben könne; wohl aber giebt es zwey Stellen, die sich vielleicht dahin deuten lassen, welche aber keinen Menschen zu der Annahme zwingen können, daſs die socin. Unitarier der Zeit dem von

Socin aufgestellten Lehrsatze durchaus beigepflichtet hätten. Weder Crell in seiner Schrift *de Deo et ejus Attributis*, noch Volkel selbst, bestimmen genau, wie weit die menschliche Geisteskraft in diesem Punkte reiche, und daher mögte man am Ende wohl auf die Vermuthung kommen, dass sie geflissentlich vermieden, sich darüber klar herauszulassen.

Die erste dieser erwähnten Stellen findet sich in dem Buche von Crell *de Deo et ejus Attributis* im fünften Capitel, welches überschrieben ist: *Deum esse ostenditur ex rebus homini propriis.* Schon durch die vorhergegangenen Capitel hatte Crell das Daseyn der Gottheit zu erweisen gesucht, und beschäftigt sich auch in dem angegebenen Capitel mit derselben Materie. Zuerst leitet er den Beweis daraus her, dass fast alle Menschen irgend einen Gegenstand ausser sich als ein höheres Wesen verehren. Wohl trennen sich, schreibt er, alle Völker in der Angabe des Wesens, das religiös zu verehren sey, in der Lehre über die Natur dieses Wesens, und über die Art der würdigsten und zweckmässigsten Verehrung; aber darin stimmen doch alle überein, es sey ein solches

Wesen wirklich vorhanden, und es müsse religiös verehrt werden. Aber nun fragt sich, woher kommt diese so merkwürdige Uebereinstimmung in dem Glauben aller Völker? Und auf diese Frage antwortet er pag. 47: *ad quamcunque causam hunc gentium consensum retuleris, veritatem ejus, quam tuemur, sententiae deprehendes. Necesse enim est, referre hunc consensum ad causam aliquam toti hominum generi communem, cum effectus sit communis. Ejusmodi autem causa est vel naturae instinctus, vel traditio antiquissima, a communibus humani generis parentibus profecta, vel denique magna rei ipsius, seu mavis argumentorum, unde ea ab hominibus intelligitur, evidentia. Ad quartum causarum postremum patefactionem divinam, miracula, caeteraque divinitatis argumenta, omnibus exposita, referimus.* Hierauf zeigt er, man möge eine von diesen drey Ursachen annehmen, welche man wolle, so liege immer in dem Glauben aller Menschen an das Daseyn eines höchsten Wesens Wahrheit; sagt uns aber nicht, welche von den angegebenen Ursachen dieses allgemeinen Glaubens nach seiner Ansicht die einzig wahre sey, obgleich er hier die bequem-

ſte Gelegenheit dazu gehabt hätte. Es wäre alſo wohl entſchuldbar, wenn man hier auf die Vermuthung käme, daſs Crell eben dadurch, daſs er jene Gelegenheit nicht benutzte, zu erkennen geben wollte, wie irrig ihm die Lehre Socin's erſcheine. Und wünſchte man eine Autorität für ſeine Meinung, um dieſelbe nicht allein vertheidigen zu müſſen, ſo findet man eine ſolche wirklich bey einem unſerer orthodoxeſten Kirchenlehrer. Calov nemlich führt dieſe Stelle aus dem Buche von Crell in ſeinem *ſyſtema theol. Tom. II. pag.* 75. und 76. an, um zu zeigen, daſs ſchon Crell, einer der nächſten und berühmteſten Nachfolger Socin's, deſſen Lehre von dem gänzlichen Unvermögen der Vernunft in Sachen der Religion verwerfe.

Will man aber auf der andern Seite alles, was in dieſer Stelle nur irgend liegen kann, urgiren, ſo möchte man vielleicht herausbringen, daſs auch Crell der Meinung Socin's war. Denn, könnte man ſagen, man iſt ja nicht berechtigt zu fordern, daſs Crell hier beſtimmt die Offenbarung, und die Tradition als die einzig mögliche Quelle aller Religion angeben müſſe, weil

er es hier mit Menſchen zu thun hat, die vielleicht ſchon von einem höchſten Weſen gehört haben, aber deſſen Daſeyn noch bezweifeln. Wie durfte er zu dieſen Menſchen von unmittelbaren Wirkungen dieſes Weſens, als von der einzig möglichen und wirklichen Quelle aller Religion, reden, ſo lange er ſie noch nicht von deſſen Daſeyn überzeugt hatte. Dann aber läſst ſich zweytens mit Recht fragen, was denn in dieſer Stelle von der Lehre des Socin abweichendes liege? Crell nennt uns keinesweges auch die Vernunft als Quelle des Glaubens an die Gottheit, ſondern nur den Inſtinkt, einen reinen Naturtrieb, der im Menſchen wohl dunkle Ahndungen veranlaſſen kann, immer aber, ſo lange er nicht aufhört, Inſtinkt zu ſeyn, den Menſchen, ohne daſs er ſich deſſen bewuſst wird, dahin führt, wohin die Natur ihn geleitet haben will. Und endlich drittens kann man ſich noch mehr zu der Vermuthung berechtigt glauben, daſs Crell in der mitgetheilten Stelle der ſociniſchen Lehre beyſtimmte, wenn man mit derſelben eine andere vergleicht, die in einer andern Schrift von Crell enthalten iſt. In ſeinem Commentare über das erſte Capitel des Briefes an die

Römer [17]) schreibt er über die Stelle Cap. I. 19 unter andern auch folgendes: *Loqui Apostolum de gentibus manifestum est. — Non quidem revelavit Deus illis haec per prophetas aliquos et homines ad eam rem missos, neque etiam semet ipsum illis proprie monstravit, sed invisibilia ipsius, sempiterna nimirum illius potentia et divinitas, a creatione mundi pervidentur, id est, ab ipsa mundi creatione, initio facto, clare cernuntur et cognoscuntur, modo quis oculos aperire velit.* Diese Exegese, die ganz von der des Socin, des Ostorodt und des I. Rac. Catechismus abweicht, und ihr in der weitern Ausführung geradezu entgegen gesetzt ist, beweisst deutlich genug, dass Crell sich überzeugt habe, es könne eine Gotteserkenntniss geben, die blos aus der Betrachtung der Natur, (ohne Beyhülfe einer Offenbarung,) geschöpft sey. Und wenn er nun in dieser Stelle seines Buches *de Deo et ejus Attributis* seine wahre Ueberzeugung, so be-

17) Conf. Commentarii in Evangelium Matthaei et Epistolam Pauli ad Romanos inchoati. Racau 1636. Typis Pauli Sternacii (in 12.) pag. 26 — 74.

quem und ſelbſt lockend die Gelegenheit auch war, nicht ausſprach, aus welchem andern Grunde kann er es gethan haben, als aus dieſem, daſs er Socin's Lehre *damals*, als er dieſe Schrift verfaſste, noch als wahr annahm.

So ſcheint es alſo, als wenn beyde Hypotheſen, ſowohl jene erſte, daſs Crell Socin's Lehre verwarf, als auch die andere, daſs Crell der Lehre Socin's unbedingt beyſtimmte, ſich durch dieſe Stelle in der Schrift *de Deo et ejus Attributis*, wenn gleich die eine mit mehr Wahrſcheinlichkeit als die andere, erweiſen lieſse.

Hieraus läſst ſich gewiſs zuerſt die Folgerung ziehen, daſs Crell ſich in jener Stelle nicht ſo beſtimmt ausgedrückt habe, daſs man mit Leichtigkeit den Gedanken, den er mit jenen Worten verbinden wollte, wieder finden kann. Bedenkt man noch dazu, daſs Crell ſeinen Commentar nur ſechs Jahre ſpäter ſchrieb, als jene Abhandlung *de Deo et ejus Attributis*, daſs er, als er die zuletzt genannte Abhandlung verfaſste, ſchon lange einer der angeſehenſten Lehrer der ſocin. unitariſchen Gemeinden geweſen war, ſo läſst es ſich kaum glauben, daſs er, ein ſo ge-

lehrter, selbst philosophisch-gebildeter Mann, damals noch eine Lehre sollte als wahr angenommen haben, die er kurze Zeit nachher öffentlich als falsch verwarf. Dieser Gedanke führt sehr leicht zu der Vermuthung, dass Crell wohl einen andern Grund, als den oben angegebenen, gehabt haben könne, in jener oft erwähnten Stelle seine Meinung nicht bestimmter anzugeben. Und dieser Grund tritt auch sogleich klar hervor, sobald man sich nur erinnert, dass diese Abhandlung, *de Deo et ejus Attributis* in Verbindung mit der Schrift von Volkel, *de vera religione*, *symbolisches* Ansehn erhalten sollte. Es war gewiss kein anderer, als dieser, dass er sich über jene Lehre nicht bestimmter erklären *wollte.* So gerne auch Crell vielleicht seine Ueberzeugung hier ausgesprochen hätte, so mochte er doch fühlen, dass die Zeit noch nicht gekommen sey, in welcher er es wagen dürfe, in einem Buche, das symbolisches Ansehn erhalten sollte, geradezu der alten Kirchenlehre, die noch so viele Anhänger haben mochte, zu widersprechen; dass es schon sehr viel gewonnen sey, wenn in einer solchen symb. Schrift nur nicht als einzig wahrer Grund des Glaubens

an Gott ein solcher (die Offenbarung) allein angeführt werde, der einen andern (die Vernunft) ganz ausschliesst, und wenn, was noch mehr ist, dieser letztere in einer solchen Schrift nicht geradezu verworfen werde. Mit schlauer Feinheit bereitete er daher hier eine Veränderung vor, indem er in der angegebenen Stelle als einen möglichen Grund des Glaubens aller Menschen an ein höchstes Wesen auch den Instinkt nennt. Denn diess durfte er bestimmt voraussetzen, dass man unmöglich der reiferen Vernunft das Recht absprechen könne, den Inhalt dieses Instinktes untersuchen, und die Wahrheit des Gefundenen beurtheilen zu dürfen, bey welchem Geschäfte sie ja nothwendig finden musste, dass sie vor allen Dingen die Wahrheit der Gründe zu prüfen habe, auf welche sich der Glaube an ein höheres Wesen stütze. Auf diese Weise war aber die Vernunft ohne durch eine unmittelbare Offenbarung belehrt zu seyn, mit der Idee eines höchsten Wesens, oder der Gottheit, bekannt geworden, und konnte sich auch jetzt leicht genug mehrere Gründe für die Vernunftmässigkeit des Glaubens an das Daseyn eines höheren Wesens nachweisen. Und

hatte die Vernunft dies alles durch sich selbst gefunden, hatte sie sich dann nicht eine wahre Vernunftreligion verschafft, oder war sie nicht wenigstens auf dem Wege, sich dieselbe zu bilden? — So also durfte Crell hoffen, unmerklich jene Lehre Socin's, die bis dahin Kirchenlehre gewesen war, zu verdrängen, ohne ihr geradezu zu widersprechen; ein Versuch, der ihm, wie ich nachher zu zeigen hoffe, auch vollkommen gelungen ist.

Die zweyte Stelle, welche sich in der Schrift von Volkel *libri quinque de vera religione*, befindet, aus der man wohl folgern könnte, dass auch er es geflissentlich vermied, sich bestimmt für eine Meinung zu entscheiden, steht gleich im ersten Buche im sechsten Capitel, in welchem er von der Schöpfung des Menschen spricht. Der Mensch, schreibt er pag. 9, ist das vollkommenste Geschöpf, weil ihn die Gottheit nicht nur mit Verstand und Einsicht (*ratione et intelligentia*) begabte, sondern ihm auch die Herrschaft über die ganze Erde anvertraute, durch welche er das Ebenbild der Gottheit wurde. Darauf erklärt er, was er unter der *ratio et intelligentia* des Menschen verstehe

und bedient sich dazu folgender Worte: *Est animadvertendum, mentis istam rationem nihil aliud esse, quam eam hominis vim, qua res quasvis cognobiles percipit atque dijudicat. Quae quidem, quam varie a philosophis dividatur, hoc loco nihil attinet commemorare. Cum enim theologiam religionisque negotium tractare nostrum sit institutum, satis rite nostro officio perfungimur, si rationis humanae vim, in superiorem et inferiorem distribuerimus. Ac superior quidem ratio est, quae honestum a turpi, rectum a pravo discernit, honestumque ac rectum tanta tuendum constantia suadet, ut nullo nec labore nec periculo, nec libidinis aut nefariae cupiditatis incendio ab illius studio deterreamur. Inferior autem ratio est ea hominis potentia, qua utile ab inutili aliquo modo distinguitur, utile inutili praeponitur, similiter etiam jucundum molesto, honorificum ignominioso. Hujus ductum homines ut plurimum sequuntur.* Wenn man nun bedenkt, daſs die Philosophen der Zeit es als ganz unbestrittene Wahrheit annahmen, daſs sich die Vernunft bis zu der Idee von der Gottheit erheben könne, so hatte doch Volkel wahrlich hier die schön-

ste Gelngenheit zu bemerken, daſs jenes allgemein angenommenes Philoſophem falſch ſey, daſs alſo jenes Vermögen des menſchlichen Geiſtes, das Gute vom Böſen zu unterſcheiden, nicht hinreiche, um in dem Menſchen die Idee von Gott, und durch dieſe eine Vernunftreligion zu erwecken. Ja man ſollte faſt glauben, daſs Volkel gar nicht umhin gekonnt hätte, dieſe Bemerkung beyzufügen, wenn er die Lehre Socin's unbedingt als wahr annahm. Und auf dieſe Weiſe möchte man ſich zuerſt wohl zu der Vermuthung hinneigen, daſs Volkel jene Lehre Socin's in ihrer Unwahrheit erkannt und verworfen habe. — Allein ſo wie ſich die erſte Stelle aus einem doppelten Geſichtspunkte betrachten lieſs, ſo iſt auch dieſe einer gedoppelten Erklärung fähig. Denn ſucht man alles aus der Stelle herauszubringen, was ſich nur immer aus ihr folgern läſst, ſo möchte es nicht ſehr ſchwer werden, aus derſelben noch etwas beſtimmter, als aus der vorhergehenden herauszubringen, daſs Volkel die Lehre Socin's, daſs nemlich die Vernunft ſich keine wahre Religion ſchaffen könne, als unbedingt wahr vertheidigt. Jedoch um dies letztere darzu-

thun, müſsten wir ganz genau wiſſen, welche Seelenkraft Socin ſelbſt für die höchſte hielt, oder noch beſtimmter, was der Menſch nach Socin's Meinung mit der äuſserſten Anſtrengung aller ſeiner Geiſteskräfte in Beziehung auf die Wiſſenſchaft der Religion, ohne äuſsere Hülſe und Zurechtweiſung, erreichen könne. Eine ſolche Beſtimmung findet ſich wirklich in ſeinen *praelectiones theologicae.* Nachdem Socin in dieſer Schrift zu zeigen verſucht hat, daſs der Menſch von Natur nicht fähig ſey, ſich durch ſich ſelbſt eine wahre Vernunſtreligion zu verſchaffen, und auch die Schriftſtellen, Pſalm XIX. 2. Rom. I. 19. Actor. XVII. 26. 27. ſo erklärt hat, daſs ſie ſeine Meinung beſtätigen, macht er ſich in Beziehung auf die Stelle Actor. XVII. 26. 27. folgenden Einwurf: [28]) *Verum dicet aliquis, quomodo poterant homines ſancte vivere, ſecundum Dei praecepta, ſi homines Deum naturaliter non norunt? Reſpondeo: Deum ab initio per multa ſaecula, et ante et poſt diluvium, praeſertim vero ante, de quo tempore loquitur Apoſtolus, ſe ipſum*

---

28) Cf. O. O. I. 538. b.

hominibus patefecisse, adeo ut et ipsum, et ejus voluntatem satis perspectum haberent. Quocirca, si postmodum factum est, ut Dei cognitione caruerint, id ipsorum culpa contigit, qui lumen illud divinum paulatim minui atque exstingui in se ipsis siverunt. Quodsi tamen volumus, Pauli mentem fuisse, ut semper homines Deum quaerere possint, dico, illum suis verbis explicasse, quid vere in hominibus naturaliter sit positum, quod attinet ad religionem. In omnibus enim hominibus est aliquod justi atque injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioqui ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet. — Die Aehnlichkeit dieser Stelle mit der aus dem Volkel angeführten läſst sich nicht verkennen, und deswegen möchte man sich wirklich zu dem Schluſse berechtigt halten, daſs, da Volkel und Socin so genau in der Angabe deſsen übereinstimmen, was als höchste Geistes-kraft in der menschlichen Seele liegen soll, auch beyde in der Bestimmung deſsen über-

einkommen, wozu der Menſch von Natur nicht fähig ſey, nemlich ſich durch die Vernunſt zu der Idee der Gottheit zu erheben, oder ſich durch dieſelbe eine wahre Vernunftreligion zu bilden.

Die Wahrheit dieſes Schluſſes leuchtet vielleicht noch mehr ein, wenn man eine andere Stelle im Volkel noch dazu nimmt. Das Capitel, in welchem ſie enthalten iſt, handelt von der göttlichen Regierung des Menſchengeſchlechts, und zugleich von der Religion der erſten Menſchen. Gleich zu Anfang ſchreibt er, nachdem er angegeben hat, was er unter dieſer göttlichen Regierung des Menſchengeſchlechtes verſtehe, und wie er ſie eintheile, (in die gewöhnliche und ungewöhnliche, *ordinaria et extraordinaria*,) folgendes [19]: *Quanquam vero ad ordinariam hominis gubernationem illud quoque pertinet, quod Deus legibus quibusdam, naturaliter homini praeſcriptis et animo ejus inſculptis, vitam ipſius regat, et tacito quodam inſtinctu ad bonum felicitatemque ipſius ducat, tamen quia id ex ſola*

19) Cf. Volkelii libri quinque de vera religione lib. I. Cap. VIII. pag. 13.

hominis creatione pendet, nec aliam praeterea Dei actionem postulat, nihil hic de eo dicemus amplius: sed de ea gubernatione, quae providentiae divinae propria est, et alia quapiam manifestiori ratione, quam sit ista naturalis, vitam hominum regit ac moderatur. Haec autem potissimum in religionis praescriptione constituta est; cui cum promissio praemiorum recte factis propositorum conjunctissima sit, commodum fuerit, simul ista ponderare. Intelligendum autem est, Deum pro temporum diversitate diversas sui colendi vias hominum generi ostendisse. etc. Der Verfasser unterscheidet hier offenbar das, was der Mensch vermöge seiner Natur, Anlagen und Fähigkeiten selbst kann, von dem, wozu er durch alles dies nicht in Stand gesetzt ist, (wo also Hülfe von aussen dazu kommen muss, wenn er jenes für ihn gewissermassen unerreichbare dennoch erreichen soll,) und rechnet das erstere zu der gewöhnlichen göttlichen Regierung des Menschengeschlechts, (insofern Gott dem Menschen dazu die Kräfte schon in der Schöpfung verlieh, und sie ihm dann fortdauernd erhält,) das letztere freylich auch zu der gewöhnlichen göttlichen Vor-

sehung, (indem Gott gleich nach der Schöpfung dem Menschen zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses zu Hülfe kam,) aber doch so, dass es gleichsam zwischen der gewöhnlichen und aussergewöhnlichen in der Mitte liegt, zu der letztern den Uebergang bildet, und uns daher schon die göttliche Vorsehung deutlicher vor Augen legt. Er scheint damit andeuten zu wollen, dass nach seiner Ueberzeugung der Mensch wohl fähig sey, sich das Moralgesetz zu entwickeln, aber durchaus unfähig sey, sich eine wahre Religion durch sich selbst zu verschaffen, dass also diese immer ein besonderes Geschenk der Gottheit sey. Diese Interpretation jener Stelle scheint sich auch dadurch zu bestätigen, dass Volkel sogleich zu der Religion übergeht, welche Gott dem Adam nach den ersten Urkunden des Pentateuch's geoffenbart haben soll. Wäre aber diese Interpretation dennoch falsch, so gestehe ich gern, dass ich nicht einsehe, warum Volkel die natürliche Kraft des menschlichen Geistes, sich das Sittengesetz zu entwickeln, zu der gewöhnlichen göttlichen Vorsehung, welche, wie er sich ausdrückt, *ex sola hominum creatione pendet*, rechnet, und sie

der Religion, als einer mehr ungewöhnlichen Art der göttlichen Vorsehung, welche nicht mehr *ex sola hominum creatione pendet*, entgegensetzt.

Jedoch nach allen bisherigen Untersuchungen über diese zweyte Stelle im Volkel, muſs man doch immer noch bekennen, daſs, wenn auch die Vermuthung höchst wahrscheinlich wird, als habe Volkel Socin's Lehre unbedingt angenommen, jene Hypothese immer nur Hypothese bleibt, und daſs Volkel sich hier zu *unbestimmt* geäuſsert habe, als daſs man mit Gewiſsheit seine wahren Gedanken in seinen Worten wiederfinden könne [20]). Sollte uns dies aber nicht zu der Annahme berechtigen, daſs Volkel, der sonst so genau in der Wahl seiner Worte, so klar und bündig in der Entwickelung seiner Ansichten ist, *hier mit Fleiſs* sich dunkel

---

20) Möglich wäre es aber doch, daſs er sich bestimmt für oder gegen Socin erklärte, daſs aber Crell die Stellen, in welchen eine solche Erklärung vorkam, änderte. Denn Crell bekam die Censur über Volkel's Schrift, und es ist bekannt, daſs vorzüglich das erste Buch dieser Schrift durch ihn bedeutende Veränderungen erlitt. Man vergleiche Bock historia Antitrinit. Tom. II. pag. 999.

ausdrückte, um nicht genöthigt zu seyn, mit seiner Ueberzeugung hervorzutreten, und so gegen die Kirchenlehre zu verstoſsen.

Faſst man jetzt das Resultat aus den bisherigen Untersuchungen, wie die nächsten Anhänger des socinischen Unitarismus nach Socin's Tode seine Lehre von der gänzlichen Unfähigkeit der Vernunft, dem Menschen eine wahre Religion zu geben, beurtheilten, zusammen; so ist es kein anderes, als jenes oben angedeutete: daſs auch sie im Allgemeinen dieser Lehre noch getreu blieben, daſs es daher die Verfasser der symbol. Schrift dieser Zeit, wenn sie auch jene Lehre nicht billigten, doch nicht wagen durften, sich offen und bestimmt gegen sie zu erklären, und sich begnügen muſsten, auf indirectem Wege dieser Lehre entgegen zu arbeiten, so daſs das kommende Geschlecht die bisherigen Fesseln ohne Mühe abwerfen konnte.

Dies erfolgte auch sehr bald, ja schon die Verfasser des II. Rac. Catechismus fühlten sich durch diese Aeuſserungen der angesehensten Lehrer nach Socin's Tode, vielleicht auch durch das Geschrey unserer polemisirenden Theologen, veranlaſst, die socinische Lehre von der völligen Unfähigkeit

der Vernunft in Beziehung auf Religion aufzugeben. Dies sieht man sehr deutlich im II. Rac. Catechismus, in welchem folgendes enthalten ist. Der Catechismus wirft ebenfalls jene Frage auf: *Cum initio dixeris, hanc viam, quae ad immortalitatem ducat, esse a Deo patefactam, scire velim, cur id abs te dictum sit?* und giebt darauf die Antwort: *Propterea quia homo non tantum morti obnoxius est; sed ne viam quidem, qua eam effugiat, et quae ad immortalitatem certo ducat, per seipsum invenire potuit.* [21]) Nachdem die Verfasser erwiesen haben, dass der Mensch von Natur dem Tode unterworfen sey, kommen sie auf den zweyten angegebenen Grund, und führen für diese Behauptung den Beweis folgendermaſsen: *Hominem eam viam, qua mortem effugeret, et quae ad immortalitatem certo duceret, per seipsum invenire non potuisse, patere potest ex eo, quia et tantum praemium, et certa illud consequendi ratio, ex solo Dei arbitrio ac consilio pependit. Dei autem consilia ac decreta ipso non revelante quis hominum indagare ac certo potest cognos-*

21) Cf. II. Rac. Cat. pag. 18. quaest. 1.

cere? tanto autem minus cognosci possunt, quanto magis ab hominis animalis cogitationibus dissident, qualia ista esse, quae ad nostram salutem spectant, Apostolus docet 1 Cor. II. ubi hac tota de re fuse disseruit. [22]) Unverkennbar sieht man aus diesen Worten des II. Rac. Cat., daſs die Verfaſſer deſſelben das Harte, das in jenen oben mitgetheilten Erklärungen des I. Rac. Catechismus lag, fühlten, und ſich deswegen Aenderungen erlaubten, welche die Wahrheitsliebe zu machen gebot. Denn ſie räumten ja 1) ein, daſs auch die Vernunft einen Weg zur Seeligkeit finden könne, der aber, wie ſie ſogleich dazu bemerken, nicht ſo untrüglich ſey, als der durch Jeſum geoffenbarte. Und dieſer Sinn kann in den Worten: *quae certo ducat ad immortalitatem* liegen, und dieſer widerſpricht geradezu der Lehre Socins, ſo wie er auch gegen unſere ältere Dogmatik verſtöſst, da dieſe wohl einräumt, daſs es eine reine Vernunft-Religion geben könne, aber nie zugiebt, daſs dieſe den Menſchen zur Seeligkeit führen könne. Dann aber lieſsen 2) die Verfaſſer dieſes II. Rac. Catechismus

22) Cf. II. Rac. Cat. pag. 21. quaeſt. 2.

auch die harte Erklärung der Stelle Rom. I. 19. ganz weg und zeigten dadurch noch deutlicher, dafs sie die im I. Rac. Cat. aufgestellte Lehre mifsbilligten.

Noch offener verwerfen die neuesten Unitarier jene Lehre Socin's. Denn im *Prooemium* ihrer *summa theologiae christianae* beginnt der erste Paragraph mit den Worten: *Deum, qui est Ens perfectissimum, existere, atque in suo Esse perseverare, Eundemque Creatorem atque Conservatorem esse, totius universi machina, ornatus, sapientissima lege dispositus ordo firmiter docent.* Eben so, heifst es, weiter hin, lehren auch das Daseyn der Menschen, die wundervolle Verbindung des menschlichen Geistes und Körpers u. s. w. das Daseyn Gottes. — Aber man könnte doch aufs neue zweifelhaft werden, ob nicht etwa die Verfasser dieses Werkes den socinischen Grundsatz nur scheinbar aufgegeben hätten. Allein wie ungegründet dieser Zweifel seyn würde, zeigt gleich der vierte Paragr. der so lautet: *Et sane ex contemplatione divinorum operum, ac intuitu eorum, (Rom. I. 20. 21.) quae in nobis sunt, medio Rationis, a Deo nobis inditae, multa de Dei natura innotescunt, quae recte con-*

ſiderata docent, Deum non tantum cultu dignum, ſed etiam quod Deus velit, ſibi in tota vita ſincere et ſerio ſerviendum eſſe. Indidit enim nobis honeſti et turpis principia, quorum certiſſimum criterium eſt conſcientia, excuſans praeſtito officio, eo autem neglecto accuſans cum metu poenae. Rom. II. 15. ita ut uniuscujusque conſcientiae inſit ſenſus numinis et legis, Domini et judicis, boni et mali etc. Attamen cum Deus ſit infinitus, nos vero finiti, omnes Dei perfectiones, tanto minus plenaria ejus voluntas, quibus ſcilicet modis coli, quibus praemiis vel poenis nos afficere velit, ſola ratione non innoteſcunt; neque ea aſſecurat, nos ob neglectum officium cum Deo gratiam inire poſſe. Verbo: Sola ratio non aſſequitur omnia, quae Deus a nobis fieri vult et quae nobis largiri, vel nobiscum agere velit. Cf. Episcop. Inſt. Theol. Lib. 1. Cap. 7—10. Im fünften Paragraphen ſagen ſie dann, der Menſch bedürfe deswegen einer göttlichen Offenbarung, die ſchriftlich niedergelegt worden ſey in den Büchern des alten und neuen Teſtaments. Noch deutlicher, und wo möglich noch beſtimmter wird §. LXII. des *prooemium's* folgendes geſagt: *Eſt reli-*

gio Dei alia naturalis, quae ex solo dictamine rectae rationis petitur, de qua Actor. XIV. 16. — 17. XVII. 26. 27. Rom. II. 14. 15; *alia revelata, quae ex scriptura sacra innotuit. Specifice vero Christiana religio est recta Deum et Christum Dominum in Spiritu S. cognoscendi colendique ratio sub certa spe remunerationis* Joan. XVII. 3. Tit. I. 1. Wie weit hier die Verfasser des Buches von der Lehre Socin's abweichen, und wie weit sie dagegen mit unserer ältern Theologie übereinstimmen, bedarf nach dem bisherigen keine weitere Erörterung. —

Jetzt aber möchte noch, ehe die Untersuchung weiter geführt wird, welches Verhältniſs der Vernunft zur Offenbarung die ältern Socinianer als das einzig richtige annahmen, einzuschieben seyn, welchen Offenbarungs-Begriff die neuern Unitarier als den ihrigen anerkennen. Schon oben ist es uns vorgekommen, daſs sie die Göttlichkeit der christlichen Religion nicht sosehr auf den Wunderbeweis stützen, als auf die innere Vorzüglichkeit und Wahrheit der Lehre selbst, und hierin weichen sie von den ältern Socinianern ab. Eine zweyte Abweichung fanden wir so eben darin, daſs sie die Be-

hauptung aufstellen, der Mensch sey fähig, sich durch seine bloſse Vernunft eine wahre Religion zu schaffen. Mann könnte daher leicht auf die Vermuthung kommen, daſs sie auch in Rücksicht des Offenbarungs-Begriffes, den sie als den einzig möglichen und richtigen erkennen, von den ältern Socinianern abweichen. Aber hier würde man sich irren; denn schon daraus, daſs sie den Wunderbeweis nicht ganz verwerfen, folgt schon von selbst, daſs auch sie nur eine unmittelbare, göttliche, übernatürliche Offenbarung, (d. h. eine solche, welche dem Menschen auch solche Lehren zum Glauben vorhält, die seine Faſſungskraft übersteigen,) annehmen wollten. Am deutlichsten geht dies aus dem §. LVI des *prooemium's* hervor, wo die Verfaſſer von dem Verhältniſs der Vernunft zur Offenbarung sprechen. Hier heiſst es: *Deus, et Revelationis et Rationis autor, tantum inter eas constituit harmoniam, ut, licet multa rationis captum superantia Job. XI. 7. Rom. XI. 33. revelaverit, quae tamen scripturae interpretatio lumini naturae repugnat, de ea conscientia non potest non dubitare: siquidem ejus sit etiam supernaturalia a contrariis, mysteria a revelatis dis-*

cernere. Wirklich bedarf man keiner weitern Beweisstelle aus ihren Schriften, um zu zeigen, dass auch sie der Theorie nach blosse Supernaturalisten seyn wollten; dass sie aber doch in der Anwendung dieser Grundsätze, vorzüglich in der Exegese, dem Rationalismus, wenigstens dem Princip desselben, sich sehr näherten, hoffe ich späterhin noch etwas deutlicher zu machen.

Bey der weitern Untersuchung: welches Verhältniss der Vernunft zur Religion und Offenbarung Socin annahm, muss jetzt zu erst bemerkt werden, dass Socin seiner aufgestellten Behauptung: dass nemlich die Vernunft auf speculativen Wege sich nie zu der Idee der Gottheit erheben könne, nicht immer ganz getreu blieb, oder anscheinend seine Lehre selbst umstiess. Die Beweisstellen für diese Bemerkung finden sich in seiner Schrift *de autoritate Sacra Scripturae Cap. II. sectio* 2. In diesem Abschnitt sucht er die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher auch gegen solche Menschen, die keine Religion für wahr halten, oder gegen Gottesläugner zu erweisen. Da er die Glaubwürdigkeit der h. Schrift bis dahin immer auf die Wahrheit der christlichen Religion ge-

stützt hätte, so musste er die Atheisten zuerst von der Wahrheit dieser Religion überzeugen. Wie dies nach seiner Meinung zu bewerkstelligen sey, sagt er mit folgenden Worten: *Verum quibusnam argumentis utemur, cum illis agentes, qui omnem prorsus religionem negant, ut illis demonstremus, religionem Jesu Nazaraeni veram esse? Certe (praesertim si jam institutum iter pergere velimus,) recta ad hoc via esse videatur, cogere eos fateri illud ipsum, quod negari ab iis diximus, rationibus eo adigere, ut dicant, non solum esse Deum, seu primum quendam motorem omnium rerum, quae moventur, primamque causam omnium rerum essentia, ut sic loquar, formali, et nominatim hujus mundi adspectabilis, verum etiam eum praeterea homines singulatim, eorumque actiones curare atque intueri, atque hac ratione eos eo adducere, ut concedant, esse, aut esse posse inter homines aliquam veram religionem. Hoc enim concesso jam ostendimus, inde sequi Jesu Nazaraeni religionem esse veram. Quamquam vero minime dubitamus, quin hoc haud magno negotio effici queat, maxime si rationes ducantur non tam ex ipsa natura, ejusque necessariis effectis,*

quam ex liberis voluntariisque eventibus extra necessarium naturae ordinem, qui in orbe terrarum conspecti sunt, et quotidie conspiciuntur. [23]) Untreu seiner vorigen Meinung behauptet hier Socin, es gebe Gründe für die Vernunft für den Glauben an das Daseyn Gottes, die auch den zweifelnden Menschen, sobald sie ihm vorgelegt würden, zum Glauben an dasselbe zwingen. Aber seiner alten Behauptung eingedenk setzt er sogleich hinzu, dass man durch den sogenannten physikotheologischen Beweis schwerlich zum Ziele gelangen werde, dass man daher andere Gründe, hergenommen aus den *liberis et voluntariis eventibus*, vorbringen müsse. Es fragt sich nur, was er mit diesen Worten bezeichnen wollte, eine Frage, deren Beantwortung um so schwerer ist, da Socin in der angeführten Stelle auch keinen einzigen Wink, weder im vorhergehenden noch im nachfolgenden, giebt, der uns als Führer bey dieser Untersuchung dienen könnte. Soviel ist indessen gewiss, Ereignisse, in der Natur der Dinge gegründet, können es nicht seyn, da sie diesen gerade

23) Cf. O. O. I. 273. b.

zu entgegen gesetzt sind. Eben so wenig können es Wunder seyn, bewirkt durch die unmittelbare Dazwischenkunft der Gottheit, (denn welche Beweiskraft hätten diese für Menschen, die das Daseyn Gottes läugnen). Und doch sieht man nicht leicht, was Socin sonst noch mit diesen Worten hätte bezeichnen können. Nähere Anfschlüsse darüber finden wir in dem Buche von Crell *de Deo et ejus attributis*, aus dem hervorgeht, dass Socin hier das Daseyn höherer Geister, und deren Einwirkungen auf unsere Welt und auf die Schicksale der Menschen verstanden wissen will. Im 6. Cap. (*Deum esse ex iis ostenditur rebus, quae praeter naturam sunt aut fiunt*) beweist Crell das Daseyn der Gottheit aus der Existenz der Engel, überhaupt der höhern Geister, der guten sowohl als der bösen. Zwar meint er, es sey hier wohl der Ort, von den christlichen Wundern und den Wundern des alten Testaments zu reden, weil auch diese sehr passend zum Beweise des Daseyn Gottes gebraucht werden könnten, aber er wolle sich diese bis zu einer andern Zeit versparen. Darauf fährt er p. 56 so fort: *proferimus in medium illud quidem primum, quod spiritus sint aliqui*

intellectu praediti, quibus cum hominibus aliquid ſit commercii, quique iis aut gratificentur aut adverſentur, bene aut male faciant. Eos autem intelligimus ſpiritus, quos profani ſcriptores Genios appellant, aut Daemones, quod poſterius nomen nos ad malos tantum referre ſolemus. Generalius Angelorum nomen eſt, quamquam ſimpliciter uſurpatum malis vix tribui ſolet. Hujusmodi ſpiritus ſi extare docuerimus, facillime intelligatur, Deum eſſe, qui et illis et hominibus ſummo cum imperio praeſit. Et ſane vel nemo, vel vix quisquam eſt, qui plane perſuaſum habeat, ſpiritus hujusmodi extare, quin ſimul etiam credat Deum, ſeu numen aliquod eſſe. Denn exiſtiren höhere Geiſter, ſo argumentirt er fort, ſo iſt auch ſoviel gewiſs, daſs ſie nicht einzeln und abgeſchieden von einander, ſondern in einer gewiſſen Verbindung leben. Iſt dies wirklich der Fall, ſo leben ſie gewiſs in monarchiſcher Verbindungsform, weil dieſe nach dem Ausſpruche der weiſeſten Männer die zweckmäſsigſte ſey. Dies ſey um ſo annehmlicher, da man wohl vorausſetzen dürfe, daſs unter den Geiſtern auch einige Böſe ſeyen, daſs dieſe Böſen natürlich in

ewigem Kampfe mit den Guten lägen, dass diese letztern sich natürlich zur Vertheidigung gegen jene verbinden müssten, dass sie daher auch ein Oberhaupt an ihre Spitze stellen, welches ihre Angelegenheit leiten solle. Dieser oberste Geist sey Gott (p. 57 und 58). Dabey erwähnt Crell keinesweges, dass dieser Gott auch Schöpfer der höhern Geister sey, wie unsere protestant. Dogmatik dies stets behauptet, und liess daher den Gegnern immer noch den Einwurf frey: Wenn wir auch zugeben, dass es höhere Geister giebt, und dass diese in monarchischer Verbindungsform neben einander leben, so ist es doch gewiss, (wenigstens ist noch nichts weiter erwiesen, dass sie einen aus ihrer Mitte zum Herrscher über sich erhoben haben, der nun aber nicht ihr Schöpfer ist, sondern immer nur *primus inter pares*. Dann geht er, diesen Einwurf gar nicht berücksichtigend, (p. 58 zum Beweise der Existenz dieser höhern Geister fort und sucht diesen zu stützen auf den Glauben aller Menschen und aller Zeiten. Zuerst beruft er sich auf das Zeugniss des Plutarch, dann des Plato, nochmehr (p. 59) auf das Zeugniss des Sokrates, dann auf den in Aberglauben

ausgearteten Glauben an höhere Geister z. B. der Orakel zu Delphi, der Vorbedeutungen der Alten, des Glaubens an die sogenannte schwarze Kunst in allen ihren Zweigen, welchen Dingen nach Crell's Meinung sämmtlich etwas Wahres zum Grunde liege. Endlich p. 62 — 68 (bis Ende des Capitels) beruft er sich auf den Glauben an höhere Geister auch bey solchen Menschen, die sonst das Daseyn der Gottheit abzuleugnen scheinen. Zum Beweise, dass selbst Atheisten nicht im Stande sind, das Daseyn höherer Geister zu verneinen, führt er zwey Stellen aus dem Machiavel Disput. B. I. Cap. 56. an, die ihm beweisen, dass Machiavel, sonst ein Atheist, und nicht der beste Mensch, die Existenz höherer Geister annahm, wobey er es diesem gar übel anrechnet, dass er, ungeachtet er sonst ein so philosophischer Kopf sey, dennoch nicht aus der Existenz höherer Geister auf das Daseyn eines höchsten Geistes geschlossen habe.

Unmöglich konnte Socin, und mit ihm Crell, übersehen, dass er hier seinen früher aufgestellten Grundsätzen ungetreu ward. Wenn der Mensch von Natur nicht im Stande ist, sich zu der Idee der Gottheit

zu erheben, und ſich von deſſen Daſeyn zu überzeugen, wenn er nicht von auſsen durch Offenbarung oder Tradition darauf hingeführt wird, wie konnte dann der Menſch aus einer Wirkung, die er nicht begriff, auf eine noch unbegreiflichere Urſache ſchlieſsen? Wie konnte der Menſch, wenn er wirklich dieſen Schluſs wagte, (wozu er nach Socin's Meinung ja ganz unfähig war,) ſich von der Wahrheit deſſelben überzeugen. Ja noch mehr, wie konnte der Menſch noch weiter gehen, und aus der erkannten vermeintlichen Urſache, (der Exiſtenz höherer Geiſter,) einer ihm unfaſslichen Wirkung, auf das Daſeyn eines höchſten Geiſtes ſchlieſsen, und ſich auch hier von der Richtigkeit des Schluſſes überzeugen? Konnte er es aber wirklich, wie Socin es hier zuzugeben ſcheint, ſo muſste er auch aus ſeiner gefaſsten Idee von der Gottheit ein Verhältniſs des Menſchen zu dieſer Gottheit entwickeln, d. h. eine wahre Vernunftreligion bilden können, eine Folge, durch welche Socin ſelbſt unbewuſst den Beweis gegen ſeine eigne, ſonſt ſo eifrig von ihm vertheidigte Meinung geführt hätte. Jedoch dies iſt nicht die einzige Stelle, in der Socin

ſeiner frühern Meinung ungetreu wird, ſondern es finden ſich deren noch mehrere, in welchen er ſelbſt noch weiter geht. Oben ſahen wir, was nach Socin's und Volkel's Angabe die höchſten Kräfte des menſchlichen Geiſtes ſeyen, uud wie weit dieſe in der Religionswiſſenſchaft reichen. Es war das Vermögen das Recht und Unrecht von einander zu unterſcheiden, und überwiegende Gründe dafür aufzufinden, daſs es des Menſchen höchſte Pflicht ſey, alle ſeine Handlungen dem Rechte anzupaſſen, oder tugendhaft zu leben. Aber Socin ſetzte ſogleich hinzu, daſs der Menſch durch dieſes Vermögen ſeines Geiſtes noch nicht im Stande ſey, ſich zu der Idee der Gottheit zu erheben, oder dieſe aufzufinden. Daraus folgte dann von ſelbſt, daſs der Menſch auch durch dies Vermögen noch nicht im Stande ſey, richtige Begriffe von Gott aufzufaſſen, und ſich dadurch eine wahre Vernunftreligion zu bilden. Durchaus widerſprechend dieſen Sätzen iſt eine andere Aeuſserung Socin's, in welcher er die Behauptnng aufſtellt, daſs das Vermögen des Menſchen Recht von Unrecht zu unterſcheiden, oder mit andern Worten, die praktiſche Ver-

nunft, wie unsere neueren Philosophen es nennen, den Menschen auch fähig mache, jede gegebene Religion zu prüfen, in wie fern sie Wahrheit enthalte oder nicht. Dabey giebt er selbst die Criterien an, nach welchen hier die praktische Vernunft zu entscheiden habe, ob eine gegebene Religion wahr seyn könne oder nicht, nemlich: 1) wenn das in der gegebenen Religion vorgeschriebene Sittengesetz im höchsten Grade heilig, und 2) wenn die Verheissungen, die in dieser Religion dem Menschen vorgehalten werden, der Gottheit wahrhaft würdig sind. Die Stelle, welche diese Aeusserung enthält, findet sich in seiner Schrift: *de autoritae s. scripturae* Cap. 2. In diesem Capitel sucht er auch solche Menschen von der Glaubwürdigkeit der h. Schrift zu überzeugen, welche die christliche Religion nicht für wahr halten. Im ersten Paragraphen dieses Capitels sagt er: wenn jemand überhaupt eine Religion für wahr hält, so ist es, wenn dieser Mensch nur überhaupt Urtheilskraft besitzt, nicht zu begreifen, warum er nicht klar einsieht, dass die christliche Religion nicht nur unter allen beyweitem den Vorzug verdiente, sondern dass sie auch alles in sich

enthalte, was jede Religion, die nur einigermaſsen auf Wahrheit Anſpruch machen will, in ſich faſſen muſs; darauf macht er ſich ſelbſt den Einwurf: Aber wie iſt es möglich, ein Urtheil über die chriſtliche Religion zu fällen, da es ja ganz unmöglich iſt, die wahre chriſtliche Religion aus den verſchiedenen Lehrmeinungen, die zu allen Zeiten und auch noch jetzt unter den verſchiedenen chriſtlichen Religionspartheyen herrſchen, herauszufinden, und Socin beantwortet ſich dieſen Einwurf alſo: *Reſpondeo, iſtas tot tamque diverſas aut etiam contrarias opiniones nihil impedire, quo minus de ſumma quadam conſtare poſſit ejus religionis; quae ſumma ſine dubio id eſt, in quo omnes, qui eam religionem profitentur, videntur convenire; praecepta ſcilicet ſanctiſſima, quae in ipſa dantur, promiſſaque admirabilia, vereque Deo digna, quae in ipſa continentur.* [24]) Daſs aber der Menſch berechtigt ſey, eine Religion nach dieſen beyden Criterien zu beurtheilen, beweiſst er ſogleich dadurch, daſs er die chriſtliche Religion als eine ganz vorzügliche preiſst, da ſie beyden

---

24) Cf. O. O. I. 272. a.

Criterien der Wahrheit so sehr entspricht. Möchte man hier nicht fast auf die Vermuthung kommen, daſs schon Socin den Grundsatz der kantischen Philosophie ahndete, daſs nemlich der Mensch auf dem Wege der reinen Speculation, oder durch seine speculative Vernunft nie zu der Idee der Gottheit kommen und sich von dessen Daseyn überzeugen könne, daſs aber die praktische Vernunft das Daseyn der Gottheit postulire, und daher auch im Stande seyn müsse, uns eine richtige Idee von der Gottheit zu entwickeln, und dadurch eine wahre Vernunftreligion zu geben? Daſs Socin den ersten Satz behauptet, habe ich hinlänglich erwiesen; daſs er auch den zweyten wenigstens ahndete, läſst sich leicht zeigen. Socin fordert eine Prüfung der christlichen Religion in Rücksicht auf ihre Wahrheit nach den angegebenen Criterien, deren letzteres lautet: die Verheiſsungen jeder Religion, welche auf Wahrheit Anspruch macht, müssen der Gottheit wahrhaft würdig seyn. Unmöglich konnte Socin übersehen, daſs man, um zu wissen, was der Gottheit wahrhaft würdig und angemessen sey oder nicht, erst eine Idee von der Gottheit, und deren Wesen haben

müſſe: und wenn Socin dennoch die oben genannte Forderung machte, ſchien er dann nicht vorauszuſetzen, die Vernunft habe entweder in ſich *a priori*, oder durch Betrachtung der äuſsern Natur, bereits eine wahre, wenn gleich mangelhafte Idee von dem Weſen der Gottheit. Woher aber hatte die Vernunft dieſe Idee genommen? Aus der ſpeculativen Vernunft konnte der Menſch ſie nicht gewonnen haben, da dieſe ſich nicht zu dieſer Idee erheben, und noch weniger von dem Daſeyn der Gottheit überzeugen können ſoll. Aus der Offenbarung konnte ſie auch nicht geſchöpft ſeyn, weil es klar am Tage liegt: daſs 1) die Exiſtenz der Gottheit vorausgeſetzt werden muſs, um nur die Möglichkeit einer Offenbarung annehmen zu können; daſs 2), wenn die vorgebliche geoffenbarte Religion wirklich als ſolche erwieſen wäre (d. h. wenn man das Vorgeben, ſie ſey geoffenbart, als wahr erwieſen hätte,) der Inhalt derſelben keiner weitern Prüfung, um ihre Wahrheit zu erforſchen, bedürfte, [25]) dieſe Forderung alſo überflüſſig war; daſs endlich 3) wenn man auf dem Wege die

---

25) Crell liber de Deo et ejus attributis pag. 223.

Wahrheit der Religion erweisen wolle, dass man die Idee der Gottheit aus dieser Offenbarung als unbedingt wahr hinstellte, um dann ihre Handlungsart mit den ihr beygelegten Eigenschaften zu vergleichen, man nicht finden konnte, dass der Erfinder dieser Religion eine wahre Religion aufgebaut habe, wohl aber, dass er sein ganzes System folgerecht durchgeführt habe. Und dies letztere konnte doch kein Criterium der Wahrheit seyn? Welche andere Quelle, aus der der Mensch die Idee der Gottheit schöpfen konnte, bleibt also noch übrig, als die praktische Vernunft? — Und hier muss man nun gestehen, dass Socin sich in Widersprüche verwickelte. — Jedoch dergleichen Stellen, die solche Widersprüche enthalten, finden sich noch mehrere. Meiner Meinung nach folgt aus dem Socinischen Satze, *quod omnes homines Deum naturaliter non norunt*, und dass alle Religion *patefactio quaedam sit Dei*, dass jede Religion auch Wahrheiten enthalten könne, die das menschliche Fassungsvermögen übersteigen, und bey welchen sich die menschliche Vernunft kein Urtheil mehr anmassen darf, sobald man nur sich überzeugt hat, dass diese Wahr-

heiten wirklich von Gott geoffenbart find. Es folgt ganz gewifs, dafs der Menfch verbunden fey, auch folche Lehren, welche er durch feine Vernunft nicht mehr als wahr erkennen kann, als wahr annehmen mufs, ja felbft dann auch, wenn fie der menfchlichen Vernunft als unwahr erfcheinen, oder der menfchlichen Vernunft widerftreiten, fobald fich nur der Menfch überzeugen kann, dafs fie wirklich geoffenbart find. Diefe Folgerung erkannten nicht nur unfere älteren Theologen, als Quenftedt und Calov, fondern auch ein grofser Theil der focin. Unitarier, und als Beweis dafür mag nur eine einzige Stelle aus Crell's Schrift *de Deo et ejus attributis* angeführt werden. Im 24. Cap. fpricht er von der *fapientia Dei* und kommt bey diefer Gelegenheit auch auf die Frage, wie weit es der Vernunft erlaubt feyn müffe, in Sachen der Religion ein gültiges Urtheil zu fällen. Ich fetze die Stelle ganz her, obgleich fie etwas lang ift, da fie uns über manche Punkte wichtige Auffchlüffe geben kann. Crell fchreibt pag. 223. folgendes: *Quae divina fapientia gubernantur, etiamfi ad rem, quam parat Deus, inepta ac porro ftulta effe videantur,*

aptiſſima tamen ſunt; et quae invalida, divinae potentiae acceſſione fiunt validiſſima. Itaque illa quidem ſuperant omnia, etiam acutiſſimorum hominum inventa; haec omnia potentiſſimorum hominum molitiones. Quare non externam rerum divinarum ſpeciem, certe non ſolam, ſed multo magis vim earum reconditam ſpectare, et inde eas exiſtimare debemus; quam ad rem diligenti rerum examini ac judicio eſt opus. Hoc vero cum absque rationis uſu nequaquam fiat, valde inconſiderate illi faciunt, qui propterea, quod diviniſſima quaedam conſilia prima fronte ſtulta videantur, et a ſapientibus ſecundum carnem repudientur, rationis uſum a rebus ſacris removent, eamque in divinis non audiendum eſſe ſimpliciter aſſerunt, quod dum faciunt, id imprudentes agunt, ne quidquam rerum divinarum intelligamus, et abſurdiſſima quaevis dogmata nobis obtrudi patiamur. At non rationis uſus ſed abuſus iſtiusmodi ſcripturae dictis tollitur, uſus vel maxime praecipitur. Unde enim tibi conſtare poterit, haec divina eſſe, illa non eſſe? Argumenta ſane ac teſtimonia, ex quibus id conſtare poſſit, non niſi rationis beneficio intelliguntur at-

que examinantur. Hanc ergo non destruit sapientia divina, sed eam et postulat et perficit. Unde et illud intelligitur, non eo usque extendendum esse hanc stultitiae speciem, quae in divinis rebus occurrat, ut etiam contradictoria nobis persuaderi patiamur. Haec enim non in eorum sunt numero, quae stulta tantum esse videantur, sed omnino falsa sunt, atque impossibilia. Eatenus nobis sapientissima quadam simplicitate utendum est, ut postquam ratione ac judicio adhibito deprehendimus, aliquid esse divinitus profectum, illud amplectamur, et divino consilio nos penitus attemperemus, etiamsi carnis sensus maxime repugnet, et stultum esse homines pro sapientibus haberi clamitent. — Diesen letzteren Sätzen gemäſs müſste jede Unterſuchung, ob eine Lehre wahr ſey, oder wahr ſeyn könne, geendigt ſeyn, ſobald herausgebracht wäre, ſie ſey göttlich geoffenbart, oder was daſſelbe iſt, ſie ſey Bibellehre. Dieſen Folgerungen ganz entgegen ſtellt Socin in einer Stelle ſeiner Schriften eine Behauptung auf, von der man nicht begreift, *wie er ſchon* dazu kam. Er ſchreibt: *multa quidem divinitus patefiunt, supra rationem et humanum captum,*

nihil tamen contra rationem, ſenſumque ipſum communem. [26]) Aus dieſer Stelle folgt wenigſtens ſoviel, daſs Socin, wenn ein Gegner dieſen Ausſpruch urgirte, nach ſeinen eigenen Worten folgendes als wahr zugeben müſste: „Es kann ausgemacht ſeyn, daſs etwas Bibellehre iſt, und demnach die Vermuthung für ſich haben, daſs es göttlich geoffenbart ſey, aber damit kann und darf die Unterſuchung, ob eine Lehre wirklich geoffenbart, d. h. wahr ſey, noch nicht geſchloſſen ſeyn, ſondern die Vernunft hat dann nach den allgemein gültigen Denkgeſetzen unſeres Geiſtes noch zu unterſuchen, ob *ſie wahr ſeyn könne* oder nicht. Mithin ſind es nicht blos zwey Wahrheitskriterien, nach welcher eine jede vorgebliche Offenbarung geprüft werden muſs, um herauszubringen, ob ſie geoffenbart ſeyn *könne* oder nicht, ſondern dreye, nemlich:

1) Iſt das Moralgeſetz in derſelben vollkommen heilig?
2) Sind die den Menſchen in derſelben gegebenen Verheiſsungen der Gottheit wahrhaft würdig?

26) Cf. O. O. II. 617. b.

5) Und ist in derselben keine Lehre enthalten, die der gesunden Vernunft widerspricht.

Oder genau genommen, es giebt nur ein Criterium, nach welcher jede vorgebliche Offenbarung geprüft werden muss, nemlich nach dem letzten, da in demselben die beyden ersten mit enthalten sind.

Aber wie stimmt dies mit den frühern Behauptungen Socins zusammen? vorzüglich mit der in der Schrift *de autoritate sacrae scripturae* aufgestellten Lehre, [27]) dass die Vernunft in Glaubenssachen sich kein Urtheil anmassen dürfe? Ja man möchte sich versucht fühlen, anzunehmen, dass Socin diese letztere Stelle, die in einer Streitschrift enthalten ist, in polemischem Eifer niedergeschrieben habe, ohne den Inhalt derselben in ihrem ganzen Umfange zu überdenken; und um so mehr sollte man das glauben, da er in andern Stellen unbedingt zugiebt, es sey doch wohl möglich, dass dem Menschen etwas von Gott als göttliche

---

27) O. O. I. pag. 267. b. Cf. pag. 26. dieser Abhandlung.

Wahrheit mitgetheilt werden könne, was der Vernunft geradezu widerſpreche. Auch werde er ſich nicht weigern, dies als göttliche Wahrheit anzuerkennen, ſobald es nur in der Schrift mit klaren und deutlichen Worten enthalten ſey. [28]) Nichts deſto we-

---

28) Die Hauptſtelle findet ſich in ſeinen Werken Th. I. p. 782, in einer Abhandlung, die den Titel hat: *Scriptum F. Socini, in quo ſententiam eorum, qui Jeſum Chriſtum, Dei filium, unum illum et altiſſimum Deum eſſe, vel ſaltem antequam ex Maria naſceretur, reipſa extitiſſe affirmant, argumentis allatis refellere inſtituerat.* Hier ſchreibt Socin: *Si Jeſus Chriſtus, Dei filius, ſervator noſter, eſſet ille Jehova, unicus Israelitarum et Chriſtianorum Deus, manifeſte, ut omnes fatentur, conſequeretur, Deum hominem fuiſſe factum; quod cum ab humana ratione penitus abhorreat, id quidem diſertis verbis, ut ita eſſe credamus, oporteret, et non in uno tantum, ſed in quam plurimis ſacrarum literarum locis ſcriptum extare, quod in omnibus, quae paulullum modo ad credendum difficilia ſunt, factum fuiſſe conſpicimus.* Eben ſo Crell in der kurz vorher citirten Stelle pag. 223. und auch Volkel. In ſeiner Widerlegung der Trinitätslehre Lib. V. Cap. 9. p. 403. ſagt er folgendes: *Pimo dicent adverſarii noſtri, non tantum nobis in rationis intelligentia ponendum, ut ad eam res tam arduas perpendendas eſſe putemus. Ut enim, ſi humano captu res divinas ponderes, nihil*

niger muſs man dennoch geſtehen, daſs Socin jene Behauptung: *multa quidem divini-*

---

absurdius videatur, quam esse unam divinam essentiam tribus personis discretam: fide tamen, qua sola res, mentem nostram superantes, percipiuntur, sanctissime hoc divinitatis mysterium venerandum esse ajunt. At vero nuspiam quidquam credendum praecipitur, et ne credi quidem potest, quod se ipsum everterc, et contradictionem, ut loquuntur, implicare ratio cernit. Tale autem istud de tribus in una essentia personis dogma esse vidimus. Deinde fides nostra, cum de iis agitur, quae rationem humanam superant, praesertim si ad salutem creditu necessaria statuantur, ex iis tantummodo fluere debet, quae divinis oraculis perspicue sunt comprehensa, in quibus etiam, non penitus perceptis, nobis acquiescendum esse libenter fatemur.

Merkwürdig bleibt in dieſer Rückſicht immer auch die Stelle in Socin's Schriften. *Solutio Scrupulorum*, im Epilog (pag. 53.) O. O. I. pag. 333. *Nostrum est, qui Christianos nos esse profitemur, principia et fundamenta Christianae religionis, i. e. libros V. et N. Testamenti, non modo constantissime retinere, sed etiam in illis, praecipue vero in N. Testamenti libris, legendis et pensitandis diligentissimos esse. In quibus si quid non in uno tantum aut altero in loco, neque iis verbis, quae obscuritatem aliquam habere possint, sed ubique clarissimis verbis contestatum deprehendimus, nihil prorsus est nobis dubitandum, quin id verissimum sit, quidquid, in universali, quae dicta*

tus patefiunt ſupra rationem et humanum captum, nihil tamen contra rationem ſenſumque communem mehr durchdacht habe, als man zuerſt glauben möchte. Denn es finden ſich mehrere Stellen in ſeinen Schriften, in welchen er ſie wiederhohlt und beſtimmt ausſpricht. Bemerkenswerth iſt hier

---

fuerit Chriſti eccleſia, conſtitutum aut receptum fuiſſe legamus, quidquid hujus ſeculi ſapientia nobis ſuadeat, quocunque tandem curſu res humanae ferantur. Alioqui, ſi vel ex hominum autoritate, vel ex ſenſu noſtro, vel ex rerum eventibus, in rerum divinarum cognitione pendere, ulla ratione voluerimus, haecque apertiſſimis Spiritus ſancti teſtimoniis opponere, facile fiet, quemadmodum experientia hodie plus ſatis nos docet, ut ſenſim in omnem pietatis neglectum prolabamur, et divina omnia oracula, pro nugis, univerſamque ſacram hiſtoriam, pro fabulis propemodum habeamus. Indigniſſimum plane eſt, homine Chriſti nomen profitente, non pluris facere diviniſſimum hunc ſacrarum literarum theſaurum, nobis a Deo ſumma atque admirabili, eaque certiſſima providentia conſervatum, ut ex eo omnes in ipſius, Chriſtique ejus cognitione ad ſalutem aeternam diteſcere poſſimus, quam caetera omnia, quae illum nobis, ſive aperte atque palam, ſeu quodammodo per inſidias, et ſimulationem illius non profanandi, quacunque tandem via ac ratione eripere poſſint.

vorzüglich die Stelle *de Jesu Christo servatore part. III. Cap.* 6. *Ex iis, quae hactenus dicta sunt, tandem apparet, nullo modo potuisse Christum pro peccatis nostris divinae justitiae satisfacere: non modo quia rei ipsius natura id nulla prorsus ratione fieri potest ita, ut inter ea, quae plane impossibilia sunt, numerari debeat: verum etiam, quia, etiamsi id alioqui per se fieri aliquo pacto posset, ea tamen, quae ad id peragendum necessario requirerentur, ejusmodi sunt, ut ne in ipso quidem Christo reperiri potuerint, omnia licet in eo fuerint, quae esse potuerunt. Praeterquam, quod nonnulla in ipso reperta sunt, quae ejusmodi satisfactionem penitus excludant. Quare nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt; cum ea, quae fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis, ea facta fuisse, in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur (et idcirco sacra verba in alium sensum, quam ipsa sonant per inusitatos etiam tropos, quandoque explicantur), nedum tunc pro compertis et plane veris affirmentur, atque aliis obtrudantur, cum ne verbum quidem in universis*

sacris literis de ipsis extat. „Ego quidem, etiamsi non semel, sed saepe id in sacris monimentis scriptum extaret, non modo idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini.“ Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturae testimoniis una cum caeteris omnibus facio, aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi ipsi constaret, et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur. [29]) Und eben so eine andere Stelle in der: *Defensio animadversionum in Assertionem primam theologicam Collegii Posnaniensis de trino et uno Deo, adversus Gabrielem Eutropium. Cap. III. Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et, capere mente, quidpiam esse non posse. Seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, et idcirco aliquid negare, quia, id esse non posse, apprehendas. Alterum omnino stultum est, ubi Dei testimonium ea de re non obscurum profertur. Al-*

---

29) Cf. O. O. II. 204.

terum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter interpretari et permittat, et cogat, quam ipsa verba sonant. [30]) Und ebenso

30) Cf. O. O. II. pag. 636. Man vergleiche ferner: *Valentin Smalcius Homiliar. super initium Cap. I. Evang. Joan.* (*Racau* 1615 *in* 4.) *pag.* 89. *Credimus, etiamsi non semel atque iterum, sed satis crebro, et apertissime scriptum extaret, Deum esse hominem factum, multo satius esse, quia haec res sit absurda, et sanae rationi plane contraria, et in Deum blasphema, modum aliquem dicendi comminisci, quo ista de Deo dici possint, quam ista simpliciter, ut verba sonant, intelligere.* Und Ostorod's Unterrichtung pag. 45. „Denn viel ein ander Ding ist es, daſs man mit seinem Verstande etwas nicht kann begreifen (denn wir bekennen gern, daſs ein Christenmensch viel Dinge schuldig ist zu glauben, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann), und ein ander Ding ist es, daſs der Verstand zeiget, weiset und schreyet, daſs etwas auf keine Weise nicht seyn, noch bestehen könne. Derhalben soll man wissen, und es gänzlich dafür halten, daſs obwohl viel Dinge, die uns zu glauben von Nöthen sind, in heiliger Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand übertreffen, so streiten sie doch nicht wider menschliche Vernunft und Verstand, das ist, unsere Ver-

findet sich diese Behauptung auch bey Socin's Zeitgenossen. Ja selbst dem I. Rac. Cat. ist diese Ansicht nicht fremd; denn in der Widerlegung der Trinitätslehre wird auf die Frage: *Quid vero ad haec testimonia respondendum est?* geantwortet: *Antequam ad singula testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia patris generationem esse impossibilem.* [31])

Nach allen diesen vorläufigen Untersuchungen über das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung, welches Socin, und mit ihm die ersten Anhänger seines Unitarismus annahmen, möchte sich ungefähr folgendes als Resultat ergeben: Abweichend von unserer symbolischen Dogmatik verwerfen sie die Behauptung, dass die Vernunft je Quelle einer wahren Religion werden könne, und ebenso auf der entgegengesetzten Seite abweichend behaupteten sie, dass, sobald eine Offenbarung dem Menschen Religionserkenntnisse mittheile, der Vernunft ein Prüfungsrecht der Wahrheit dieser vorgeblich

---

nunft lehret uns nicht öffentlich, hell und klar, dass sie sollen falsch, und nicht wahrhaftig seyn."

31) Cf. I Rac. Cat. pag. 56. quaest. 1.

geoffenbarten Religionslehre zustehe. Als Criterien, nach welcher das Vorgeben einer Religionslehre, dass sie geoffenbart sey, allein geprüft werden dürfe, wurden die schon genannten angegeben. Jedoch muss man sogleich dazu bemerken, dass die Socinianer doch noch nicht ganz mit sich über das letzte und eigentliche Hauptcriterium: die geoffenbarte Religion kann keine Lehre in sich enthalten, die gegen die gesunde Vernunft verstösst, in's Reine gekommen waren, weil weder Socin noch seine Freunde ihm stets unverbrüchlich treu blieben, und weil sie oft selbst Behauptungen aufstellten, welche diesem Satze gerade zu widersprechen.[32]) Dafür aber bleiben sie ihm in der Anwendung, d. h. vorzüglich in ihrer Exegese getreu; und hier al[illegible] möchte vorzüglich der Punkt liegen, in welchem sie von allen übrigen damaligen kirchlichen Partheyen am meisten abweichen, und aus welchem sich auch alle Abweichungen ihres Systemes von der Dogmatik aller andern Religionspar-

32) Cf. De autoritate s. scripturae. O. O. L. 257. b.

theyen der Zeit erklären lassen, ja selbst erklärt werden müssen. Jedoch darf man sich, wenn man ihre Regeln der Hermeneutik näher ansieht, nicht durch den äussern Schein täuschen lassen; denn nach dem, was sich bis jetzt als Resultat ergeben hat, möchte man sehr bestimmt erwarten, dieses Princip: die Offenbarung kann nichts enthalten, was der gesunden Vernunft geradezu widerspricht, als erste Regel der Hermeneutik oben angestellt zusehen; aber, und dies ist das auffallendste, man findet es nicht nur nicht als das erste Princip angegeben, sondern sogar ganz weggelassen. Dafür sind die aus der *Solutio scrupulorum* (*p.* 78.) und aus *Crell's* Schrift *De Deo et ejus attributis* (pag. 72 u. 73.) und die übrigen in der Note pag. 77 angeführten Stellen hinreichende Beweise. Zum Ueberflusse kann noch eine Stelle aus einem Briefe des *Andreas Dudicius* an den *Theodor Beza*, geschrieben im Jahr 1570 oder 71. nachgelesen werden. *Dudicius* schreibt: *Ut autem plane intelligas, quibus fundamentis haec sacro sancta fides, quam tu novam contumeliose appellasti, nitatur, audi, ad quas nos regulas, si qua de religione quaestio existit, examinare soleamus, quibus ex-*

regulis, quam vera, quam vetus, quam Christi et Apostolorum doctrinae conveniens sit anilis illa ac superstitiosa, ac blasphema in Deum verum, ac contumeliosa de triplici ac uno, aut ut quidam nuper appellavit, trino Deo fabula, aperte perspicueque cognosces. Ac ne te copia obrui jure queri possis, breviter eas ac nude primum proponam, deinde fusius explicabo. — Prima igitur haec regula sit, ut summa Sacris Literis tribuatur autoritas, ita quidem, ut, quod ibi expresse non docetur, id ratiocinationibus humanis adducti, pro dogmate et fidei nostrae capite assumere ac proponere nefarium esse existimemus.

Secunda, statutum sit, ut quae difficilia sunt, ea per locorum iisdem sacris codicibus petitorum comparationem, et per faciliora explicentur. In quo dum versamur, meminisse debemus, ut phrases et idiotismos linguarum non ad Graeci vel Latini sermonis normam revocemus, sed contra potius faciendum nobis esse censeamus. Non est enim dubium, et Graecos et Latinos interpretes V. Testamenti, quin etiam Evangelistas et Apostolos Hebraizare, et tanquam aliena lingua locutos esse. — Tertia, ut occasio

et locus, tempus et res subjecta, de qua agitur, et reliquae ejusmodi circumstantiae considerentur. Atque antecedentia cum consequentibus componantur. Denique ut tota atque integra oratio, non membrum aliquod a toto quasi corpore avulsum; ad difficultates tollendas proponatur. Und weiter unten heifst es: *Illud quoque hic per omnia convenit, nos Christo Servatori nostro, et discipulis ejus majorem fidem adjungere, quam vanis atque impiis fanaticorum hominum commentis, qui humanarum scientiarum cognitione inflati ac tumentes, cum haec nostra humilia nimis esse, ac stulta existimarunt, neque satis digna philosophico fastu, ut ingenii sui acumen ostentarent, ea excogitarunt, quae totum salutis nostrae fundamentum, quantum in ipsis quidem fuit, funditus everterunt.* 33) Man begreift wirklich kaum,

33) Cf. F. Socini O. O. I. 524. b. Ich würde diese Stelle aus dem Briefe des Dudicius nicht als Beweisstelle anführen, da sie lange (fast 7 Jahre) vor Socin's Ankunft in Pohlen geschrieben ist, wenn man diesen Brief nicht in der *Bibliotheca fratrum Polon.* aufgenommen hätte, wodurch man hinreichend erklärte, dafs man auch noch

wie Dudicius, und so auch Socin und seine Zeitgenossen so oft gegen diese hermeneutischen Regeln verstossen konnten, indem sie dieselben einer andern höhern unterordneten, ja man begreift noch weniger, wie schon sie auf diese höhere Regel kamen, da Dudicius wie es scheint nur wenig philosophische Bildung besass, und Socin sich nach seinem eigenen Bekenntniss gar nicht, oder doch nur erst sehr spät mit Philosophie beschäftigt hatte. Man vergleiche die *Epistola F. Socini ad virum excellentissimum NN. de XV. mensis Dec.* 1603 in welchem Socin schreibt: *Quid enim exquisiti judicii in ejusmodi philosophicis ac theologicis, iisque difficillimis, disputationibus exspectari a me potest, homine, qui nec philosophiam unquam didicit, nec scholasticam (quam vocant), theologiam unquam attigit, et ipsius logicae artis, nihil nisi rudimenta quaedam, idque valde sero degustavit?* [34]) Und dann

damals ganz der Meinung des Dudicius beypflichte. Aus demselben Grunde werden auch noch späterhin einige Stellen aus diesem Briefe angeführt werden.

34) O. O. I. 490.

ist auch noch sein Brief an den *Andreas Voidovius* v. 18. May 1583 wegen seiner merkwürdigen Aeusserung über die Philosophie und deren Verhältniss zur Theologie zu vergleichen. [35]) Aber dass sie diesen Grund-

---

35) Er findet sich O. O. I. 470. Die merkwürdigsten Aeusserungen, die hier einen Platz verdienen, sind folgende: *Tria sunt genera bonorum, in quibus vel comparandis, vel conservandis alteri adjumento esse et possumus et debemus, animi, corporis et externa. Animi porro bona, vera philosophia; corporis, medicina; externa, juris prudentia potissimum aut comparantur aut conservantur. — Atqui vera Philosophia, vel potius sapientia, nihil aliud est, quam Dei ejusque voluntatis cognitio vera, quae sanctarum literarum voluminibus continetur, quae volumina in hunc ipsum finem, ut vere Deum, ejusque voluntatem cognoscamus, ipsius Dei consilio admirabili et scripta sunt et conservata, nobisque tamquam praestantissima omnium, quotquot sub coelo sunt rerum, ejusdem Dei summa beneficentia donata et tradita.*

Nachdem er angegeben hat, was er zu den Vorkenntnissen zu diesem Studium rechnet, (Kenntniss der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache) so fährt er fort: *Jam vero quod ad artes attinet, solam dialecticam crediderim ego iis, qui de sacris quaestionibus disserere aut judicare volunt, addiscendam esse. Namque ea necessarium quoddam est instrumentum veri a falso in unaquaque facultate*

satz, die h. Schrift kann nichts enthalten, was gegen die gesunde Vernunft verstöſst, oder

---

distinguendi et dignoscendi, potissimum vero ea pars, quae ad sophisticos elenchos pertinet. Hier aber sollen nur Aristoteles und dessen Commentatoren studirt werden. *De aliis artibus nihil dico. Nemo est enim, qui non videat, eas nihil ferme cum iis studiis, de quibus loquimur, commune habere. Nisi artium nomine, quod a bonis Latinitatis autoribus saepe, ut arbitror, factum est, humanam omnem philosophiam comprehendi volumus, id est, non solum eam partem, de qua egimus, quaeque ad differendum pertinet, sed illas etiam, quae vel ad mores componendos, vel ad naturalium rerum cognitionem spectant. Has enim non inficior, si quis eas recte teneret, non parum profuturas ad rerum divinarum exactam scientiam. Sunt enim tanquam ejus pedissequae, sive ancillae quaedam, quarum ministerio ipsa quodammodo excolitur, sese que magis aperit, ac conspicuum reddit. Verum duae sunt causae, quare hominem, qui in divinis rebus tractandis totus futurus sit, non multum de istarum artium cognitione comparanda sollicitum esse debere existimem. Una est, quod ad eam rem temporis longinquitate est opus, etiamsi certam alioqui rationem earum artium cognoscendarum quis nancisceretur. Brevitas autem et inconstantia hujus vitae temporis dispendium omne, nisi necessarium sit, plane dissuadet. Altera causa est, quod in artibus illis, praesertim vero in ea philosophiae parte, quae de natura agit, nihil certi fere est, nihil explorati, adeo, ut si quis rem, uti se*

mit andern Worten, Gott kann den Menschen nichts Vernunftwidriges offenbart ha-

---

habet, vel ex parte saltem cognoscere velit, integra hominis vita brevis omnino sit futura. Veritatem enim, ut ille ajebat, natura in profundum, tamquam in puteum demersit, ubi plerique eorum, qui eam inde extrahere voluerunt, multo etiam magis, quam per se antea erat, illam demerserunt. In moralibus non tanta est obscuritas, tametsi sine rerum naturalium cognitione ipsorum scientia perfecte haberi nequeat. Quocirca concedi fortasse potest vero philosopho post futuro, ut eorum notitiam aliquam sibi comparet, idque ex ipso Aristotele. Neque enim dubitandum est, quin ea, quae vir ille maximus atque acutissimus de moribus scripsit, mentem hominis ad multa cognoscenda, quae a theologia minime abhorrent, illustrare valeant. Non crediderim tamen, etiamsi quis moralia ista ignoret, multum eum damni in re theologica ex ea ignoratione sensurum. Satis enim omnia, quae ad mores pertinent, in sacris literis expressa sunt, et si quid tamen non expressum est, id ex universa Christianae disciplinae ratione, exque caritatis regula, nullo ferme negotio dijudicari atque constitui potest. Quodsi forte contigerit, ut vel in moralibus vel in naturalibus apud profanos autores cognoscendis a veritate aberres, et ita inanem prorsus quandam philosophiam secteris, quod quidem propter ea, quae ante diximus, facillime fieri potest, Deus bone, quantae tenebrae, ad divinarum rerum cognitionem veram, tuae mentis oculis offundentur. Ego quidem una cum

ben, fest hielten, beweisen jene angeführten Stellen zur Genüge; und ihre ganze Exegese, und eben so auch ihr System, welches auf jener gebaut ist, zeigt hinreichend, wie weit sie demselben treu blieben. Dieser Punkt ist es endlich auch, der es erklärlich macht, dass selbst sehr gelehrte Männer, wie Herr D. Ziegler und D. Bengel, über das Princip, von welchem Socin und seine Anhänger ausgingen, so verschiedenartige Ansichten haben konnten. Herr D. Bengel läst den So-

---

aliis, iisque doctissimis viris, in ea sum sententia, ut falsae potissimum a philosophis non optimis acceptae, cum in moralibus, tum in naturalibus, opiniones tantam nobis, quantam hodie agnoscimus, et videmus (quanquam ea, ni fallor, adhuc magna ex parte latet) errorum silvam in religione peperit. Itaque praestat omnino, judicio meo, post sanctarum literarum studium, cum jam quis in divina veritate satis confirmatus fuerit, tunc demum aliquid ex istis artibus degustare; sic enim praeeunte coelesti luce haud aegre verum a falso discernetur, omniaque ad ipsius divinae veritatis cultum atque illustrationem facilius accommodabuntur. Man vergleiche hiermit die Ansicht unserer ältern Theologen über Philosophie und deren Verhältniss zur Offenbarung, z. B. Calov. Syst. theol. Tom. II. pag. 37. u. Quenstedt Systema. I. pag. 38. b. porisma II.

ein von dem Princip der Vernunft, Herr D. Ziegler aber von dem Princip der Schrift ausgehen. Beydes ist in gewisser Rücksicht recht, jedoch muss beydes zusammen genommen werden, wenn man das richtige treffen will, nemlich so: Oberste Quelle aller unserer Religionserkenntnisse ist die Offenbarung, jedoch kann diese nichts Vernunftwidriges enthalten. Was daher in der Schrift Vernunftwidriges vorzukommen scheint, aber auch nur scheint, (denn die Schrift enthält nichts und kann nichts enthalten, was, wenigstens in Glaubenssachen, der gesunden Vernunft widerspräche, da sie von Gott kommt), muss so erklärt werden, dass ein vor der Vernunft zu rechtfertigender Sinn herauskommt.

Jetzt muss endlich ganz kurz noch beygefügt werden, wie die Verfasser des ersten und letzten Rac. Catechismus und die Verfasser der Summa theol. christ. darüber dachten. Der I. Rac. Cat. enthält über das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung nur indirecte Aeusserungen (vergleiche die pag. 83. angeführte Stelle). Jedoch berechtigen uns diese hinreichend, anzunehmen, dass er in diesem Punkt mit Socin ganz gleich dachte. — Der II. Rac. Catechismus ent-

hält hierüber schon eine mehr positive Bestimmung. Es wird gefragt: *Quid ergo? an ullus erit rectae rationis in rebus ad salutem spectantibus usus?* und darauf geantwortet: *Imo vero magnus, cum sine ea nec sacrarum literarum autoritas certo deprehendi, nec ea, quae in illis continentur, intelligi, nec alia ex aliis colligi, nec denique ad usum revocari possint. Itaque, cum sacras literas ad salutem sufficere dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus.* [36]) Diese Bestimmung des Rac. Catechismus ist etwas zweydeutig. Dem ersten Anblick nach scheint sie der Vernunft nichts einzuräumen, als nur das Recht, sich erst von der Glaubwürdigkeit der h. Schrift zu überzeugen, ehe sie irgend eine Bibellehre als wahr anzunehmen gezwungen ist; und dies würde vollkommen mit unserer ältern Dogmatik übereinstimmen. Bedenkt man aber, daſs der Rac. Catechismus die Glaubwürdigkeit der Schrift zum Theil wiederum auf die Wahrheit der christlichen Religion stützt (so auch Socin *de autorit. S.*

36) Cf. II. Rac. Cat. pag. 12. quaest. 5.

Scripturae), so mufste er auch einräumen, ja konnte es felbst als ein Recht der Vernunft fordern, dafs diefe fich erst von der Wahrheit der Religion überzeugen dürfe und müffe. Noch mehr, die Verfaffer des Rac. Catechismus übernahmen felbst das Prüfungsgefchäft, indem fie die innere Wahrheit der chriftlichen Religion, oder ihre Vernunftmäfsigkeit, nachzuweifen fuchten. Sie hatten fich alfo durch diefe Beftimmung nicht nur nichts vergeben, fondern fogar foviel gewonnen, dafs fie fich freyen Spielraum erhielten, und doch dabey anfcheinend, wenigftens dem ungeübteren Blick, mit unfer älteren Dogmatik wörtlich übereinftimmten.

Anders verhält es fich mit den neueften Unitariern. Dies läfst fich fchon daraus fchliefsen, dafs fie der Vernunft nicht nur die Fähigkeit zugeftanden, Recht vom Unrecht zu unterfcheiden, d. h. ein vollkommenes Moralgefetz aufzuftellen, fondern auch die Fähigkeit einräumten, fich durch dies Moralgefetz und durch die Betrachtung der äufsern Natur zu der Idee der Gottheit zu erheben, kurz, fich eine wahre Vernunftreligion zu bilden. Nun verftand es fich

von selbst, dass die Vernunft das Recht und die Pflicht hatte, bey jeder vorgeblichen Offenbarung zu untersuchen, ob dies Vorgeben wahr seyn könne oder nicht. Um aber keinen Zweifel übrig zu lassen, dass sie diese nothwendige Folge durchaus nicht abläugnen wollten, sagten sie selbst in ihrer *Summa* (*prooemium* § LVII.) *Ratio non est quidem Principium et Regula Fidei, suos tamen habet usus in rebus divinis: Revelationis autoritas per eam innotescit: ejus est credenda et facienda, attenta et sollicita meditatione, discernere: hominem ad divinae legis reverentiam impellere, legem factis applicare, scripturam interpretari, Regulas bonae interpretationis dijudicare, legitimas consequentias nectere.* Vergleicht man mit diesen Worten die zuletzt angeführte Stelle des Rac. Catechismus so ist gar nicht zu verkennen, wie weit die Summa hier abweicht. Wenn der Rac. Catechismus die Vernunft hauptsächlich nur dazu gebrauchen will, um die Glaubwürdigkeit und das normative Ansehn der h. Schrift zu erweisen, so verlangt die Summa, dass die Vernunft die Glaubwürdigkeit des Vorgebens einer Religion, dass sie geoffenbart sey, untersuche, und so

weit es in ihren Kräften steht, auch beweise. Dazu war nöthig, daſs man Criterien angab, nach welchen ein solches Vorgeben geprüft werden könne; und dieſs that die Summa auch, indem auch sie die Behauptung aufstellt: daſs eine Offenbarung zwar Manches enthalten könne, was das menschliche Fassungsvermögen übersteige, aber nie etwas, was der gesunden Vernunft geradezu widerspreche. Aus diesem letztern geht offenbar das hervor, daſs die Unitarier unserer Zeit nur bestimmter aussprachen, was auch schon ihre Vorfahren als allgemein gültige Regel angenommen hatten, jedoch nicht zum klaren Bewuſstseyn bey sich kommen lieſsen; daſs demnach also auch die Abweichung der neuern socin. Unitarier von den ältern nur scheinbar, nicht wirklich ist. Aber gerade dieſs, daſs sie mit mehr Selbstbewuſstseyn jene Regel aufstellten, berechtigt uns zu der Vermuthung, daſs sie dieselbe auch consequenter angewendet haben werden. Dieſs ist auch wirklich der Fall, doch noch keinesweges in dem Punkte, den wir zunächst zu betrachten haben. Dieſs ist die Lehre von den Quellen der christl. Offenbarung und deren Eigenschaften.

Es fragt sich nemlich zunächst, aus welchen Quellen die socin. Unitarier ihre christliche Offenbarung schöpfen. Nach den früher erörterten Lehren der ältern socin. Unitarier kann es nur eine einzige Quelle geben, nemlich die Tradition, entstanden durch eine gegebene Offenbarung: diese Tradition bestehe nun in schriftlichen Urkunden, oder in mündlicher Fortpflanzung. Es bleibt hier nur noch zu untersuchen übrig, ob sie beide Arten der Tradition, wie die Catholiken, oder nur eine von beiden, und welche von beiden sie als Quelle der christlichen Offenbarung betrachten. Es bedarf aber keiner weitläuftigen Forschung, um sich zu überzeugen, dass alle socin. Unitarier von jeher nur die schriftliche Tradition und zwar nur die in den Schriften des alten und neuen Testaments enthaltne, als einzige Quelle der christlichen Offenbarung annahmen. Denn die Verfasser des Racauischen Catechismus geben gleich auf die zweyte Frage: *Unde religionem Christianam discere possumus*, die Antwort: *ex sacris literis, praesertim Novi Testamenti*, und fügen auf die dritte Frage: ob denn ausser dem neuen Testamente, auch sonst noch h. Schriften

existiren, hinzu: *exstant nempe scripta veteris Testamenti.* [37]) Eben so bestimmt drückt sich auch die *Summa* aus, wo es im *Prooemium* §. V. lautet: *Proinde hominis ignorantia pleniori, atque miseria ejus, gratiosa voluntatis divinae patefactione indiguit, Dei vero gloria et bonitas, ex qua praecipue illa innotescit, creaturae rationali eam procuravit, et contradistincte jam Revelatio vocari solet, quae ob labilem hominum memoriam, ne concideret, fidesque ultimorum temporum tanto esset firmior, in scripturam haec in libros relata unde scripturae sacrae denominatio.* — und §. XLVIII: *Controversiarum norma dirigens est sola scriptura sacra.* Hier ist abermals ein Punkt, in welchem die socin. unitarische Dogmatik sowohl die ältere, als auch die neuere, vollkommen nicht nur mit unsrer orthodoxen Lehre (man vergleiche den ersten Art. der Concordienformel) sondern auch mit unsrer neuern Theologie übereinstimmt. [38]) Dazu

---

37) I. Rac. Cat. pag. 1. und II. Rac. Cat. pag. 1.

38) Nur darin weicht die ältere socin. Dogmatik in dem I. und II. Rac. Cat. von unsrer ältern Dogmatik ab, dass sie den Büchern des alten

muſs noch bemerkt werden, daſs die ſocinianitariſche Dogmatik alle Schriften des alten und neuen Teſtamentes, ſo wie wir ſie jetzt noch haben, als Quelle der chriſtlichen Religion anerkennt. Darüber enthält freylich der Rac. Catechismus nichts; aber deſto ausführlicher ſpricht Socin in ſeiner Schrift: *de auctoritate ſacrae ſcripturae* cap. I. §. 1. wo er die Schriften des neuen Teſtamentes, welche er als ächt anerkennt, namentlich aufzählt und nur die nennt, welche auch unſre Kirche als zum neuteſtamentlichen Canon gehörig annimt. Im zweiten §. ſucht er dann darzuthun, daſs auch der Brief an die Hebräer, welchen er dem Paulus abſpricht, in den Canon gehöre.[39] Im vierten §. ſpricht er ſodann von den Schriften des alten Teſtaments, und will alle die als ächt angeſehn wiſſen, die ſchon zu Chriſti und der Apoſtel Zeiten ſich in dieſer Samm-

---

Teſtamentes, nicht gleiche Autorität mit den Büchern des neuen Teſtaments giebt, (cf. die zuletzt citirte Stelle des Rac. Catechismus) was ihr auch von Calov und Quenſtedt als arge Ketzerei angerechnet wird.

39) Cf. O. O. I. 269.

lung befanden, und von den Juden und Christen auch jetzt noch als in diesen Codex gehörend betrachtet werden. *Nulla scripta hoc loco ad eum librum (V. T.) pertinere agnoscimus, praeter ea, quae Christi et Apostolorum tempore jam ut sacra in Judaeo populo recepta fuerunt, atque ejusmodi, quibus prorsus fides abhibenda esset. Haec sunt illa omnia, quae hodie quoque Judaei ut talia approbant atque agnoscunt, quae denique ipsorum bibliis continentur, et universe apud Christianos sine controversia plenam auctoritatem obtinent.* [40]) — In der Bestimmung, welche Schriften zu den H. Büchern des alten und neuen Testaments gezählt werden können, stimmen auch jetzt noch alle Unitarier mit uns überein. Man vergleiche die Summa theol. Christ., wo es im *Prooemium* §. XXI. heisst: *Corpus sacrae scripturae dividitur in V. et N. Testamenti libros.* §. XXII. *Libri V. Testamenti sunt: quinque libri Mosis (vulgo legales dicti), duodecim libri Historici, quinque Hagiographi, quatuor majores Prophetae, duodecim minores, qui singuli lingua Hebraea scripti, cura*

40) Loc. cit. pag. 270. b.

Dei, et zelo populi Judaici incorrupti ad nos pervenerunt. §. XXIII. *Libri N. Testamenti sunt quatuor Evangelistae, acta Apostolorum, decem et quatuor epistolae Pauli, una Jacobi, duae Petri, tres Joannis, una Judae et Apocalypsis, quos singulos lingua Graeca scriptos pro divinis agnitos, consensus Christianorum testatur.* §. XXV. *Praeter hos libros alii quoque in ipso bibliorum volumine vulgo continentur, ut sunt: libri Tobiae, Judith, Baruch, Sapientiae, Ecclesiasticus, tertius et quartus Esdrae, libri Machabaeorum, et quaedam additamenta ad librum Estheris et Danielis, oratio Manassis.* §. XXVI. *At quoniam isti nec lingua Hebraea scripti, nec ab Apostolis citati, et cum a Judaeis, tum a plerisque Christianis haud pro canonicis recepti, Apocryphi dicuntur: horum enim fides est dubia et abscondita, proinde nec debent ad probanda fidei dogmata in apricum produci.* 41).

Da unsre Dogmatik von jeher die Lehre aufstellte, dass als Erkenntnissquelle der christlichen Religion einzig und allein die

41) Man vergleiche dabei: Quenstedt systema Tom. I. pag. 78., a in der [illegible] N. 1.

heilige Schrift zu betrachten sey, so glaubte sie sich bald genöthigt mehrere Untersuchungen über dieselbe anstellen zu müssen. Der Hauptpunkt, den sie ins Reine zu bringen hatte, war der, ob denn auch die heilige Schrift wirklich glaubwürdig sey, oder auf welche Gründe sich die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift stütze. Die Wichtigkeit dieses Punktes ist an und für sich klar, da man ja, ehe er beseitigt ist, an die Construktion einer christlichen Dogmatik durchaus nicht denken kann. Hier schlugen nun unsre ältern Theologen fast immer den Weg ein, dass sie die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift geradezu auf die Göttlichkeit derselben stützten. 42)

Dabey gestanden sie zwar zu, dass es noch andere Criterien für die Glaubwürdig-

---

42) Cf. Quenstedt Tom. I. pag. 86. quaest. 7. Θέσις: *Sacrae scripturae utriusque testamenti autoritas summa est et prorsus divina, ita ut propter autorem Deum, omnium suarum enuntiationum fidem seu assensum certum ac indubitatum, et omnium suarum mandatorum obsequium, prorsus irrefragabile mereatur.* Man vergleiche noch die Ausführung dieser Thesis bis pag. 90.

keit der heiligen Schrift gebe; [43]) behaupteten aber immer, dass diese keine unerschütterliche Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift begründen könnten. Ja sie gingen selbst soweit, dass sie die Untersuchungen über die Authentie und Integrität der Schrift zwar als nützlich betrachteten, aber in Rücksicht auf unsern Glauben an die Autorität der heiligen Schrift für überflüssig erklärten, da diese Untersuchungen nur einen menschlichen Glauben gewährten und die Autorität der heiligen Schrift auf innern und festeren Gründen beruhe,

43) Cf. loc. cit. pag. 97. quaest. 9.: *Quamquam multa sint criteria (κριτηρια) et motiva fidei seu credibilitatis, ut vocant, quae potenter suadent sacrae scripturae autoritatem et originem coelestem, sive inducunt hominem infidelem docilem, et non malitiose repugnantem, ut credat, hoc verbum, quod scriptura proponit esse, θεοπνευστον et vere Dei verbum; illa tamen κριτηρια sive γνωρισματα, quantacunque sint, fidem tantum humanam et persuasionem efficiunt; ultima vero ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spiritus sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio. Quia fidem largiri, non tantum qua credimus articulis, sed etiam,*

nämlich auf der Inspiration. 44) Nichts desto weniger begriffen auch sie recht gut, dass man den Beweis für die Authentie und Integrität der heiligen Schrift, keineswegs vernachlässigen dürfe, da er grossen Nutzen gewähren könne, und sie führten ihn auch, so weit es in ihren Kräften stand; aber immer nur als Nebensache. Dagegen fanden die neuern Theologen aller christlichen Confessionen, dass man, wenn man auch die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift nur auf die Inspiration stützen könne, durchaus, ehe man zu diesem Beweise schreiten dürfe, vorher die Authentie des Canons berichtigt haben müsse; denn man könne nur solchen Büchern die Autorität, die aus der Inspiration entspringt, zuschreiben, die von den Aposteln und den Propheten, und den übrigen begeisterten Sehern des alten Testamentes geschrieben seyn. Dieser Beweis liess sich aber nur historisch führen, d. h. er konnte nur auf das Zeugniss der älte-

qua credimus scripturae articulos exhibenti et proponenti, est opus a spiritu sancto seu causa suprema promanans.

44) Cf. loc. cit. pag. 94. not. III — VII.

ſten Kirche und Kirchenväter geſtützt werden. Nicht minder wichtig war dann auch die Unterſuchung über die Integrität des Canons; denn wozu nützte es uns, zu wiſſen, daſs die Bücher, welche im alt- und neutestamentlichen Canon ſtehen, wirklich von heiligen inſpirirten Männern herſtammen, und zwar von eben denſelben, deren Namen ſie an der Stirne tragen, wenn wir nicht zugleich dabei wiſſen, daſs ſie uns unverfälſcht erhalten ſind, oder wenigſtens, wie weit wir ſie unverfälſcht beſitzen. Auch Socin und ſeine Anhänger fühlten es, wie nothwendig es ſey, daſs man erſt den Beweis für die Authentie und Integrität der heiligen Schrift führe, ehe man den Beweis, daſs ſie auch inſpirirt ſeyen, unternähme. Er ſchien ſelbſt, was noch mehr iſt, den Beweis für die Inſpiration lange nicht für ſo wichtig zu halten, als unſere ältern Theologen, und es ſelbſt ſich als möglich zu denken, daſs die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift durch bloſse kritiſch-hiſtoriſche Gründe erweisbar ſey. Daher ſagt auch Quenſtedt von ihnen: *Argumentis mere topicis et probabilibus ſolum autoritatem ſcripturae probavit Socinus, et Catechismus*

Racoviensis. De interno spiritus s. testimonio; quod certitudinem immotam, fidemque divinam in nobis gignit, plane silent. [45]) Nun aber bleibt uns der Beweis übrig, daſs die socin. Unitarier wirklich den angegebenen Weg gingen.

Was zuerst die Authentie betrifft, so finden wir darüber schon im Rac. Catechismus genügende Auskunft. Die Verfasser des I. Rac. Catechismus werfen Pag. 2. die Frage auf, warum den Büchern der h. Schrift, vorzüglich des neuen Testaments, Glaubwürdigkeit beygemessen werden müsse, und geben darauf zur Antwort: nur aus vier Gründen dürfe man an der Glaubwürdigkeit einer Schrift zweifeln, nemlich: *Prima est causa, cum de autore libri nihil prorsus constat. Secunda, cum autor est suspectus. Tertia, cum apparet alicunde, librum esse corruptum. Quarta, cum testimonia supersunt idonea, quae fidem libro derogent.* Hierauf fragt der Schüler: *Cedo, qui primae causa hic locum non habeat,* und erhält zur Antwort: *quia ab ipsa religionis christianae*

45) Vergl. Quenstedt's systema Tom. I. pag. 99. Antithesis N. 4.

origine, Christiani omnes, etsi multum inter se diversi sentientes, in eo tamen consentientes fuere, autores scriptorum novi testamenti eos fuisse, quos scripta prae se ferunt: adeo, ut qui, tam unanimi tot aetatum et hominum consensui repugnare vellet, hunc justissimam causam ejus rei afferre oporteret. Daſs nun das ganze Alterthum immer, und auf gleiche Weiſe ſich für die Aechtheit der Schriften des neuen Teſtaments erklärt haben ſollte, ſcheint dem Schüler etwas zu viel geſagt, und er fragt: *nonne a veteribus de quibusdam horum autorum fuit dubitatum?* Aber die Antwort: *ſane: ſed cum nullam dubitandi juſtam cauſam afferrent, dubitatio haec prorſus exſolevit,* genügt ihm völlig, und er geht ſogleich zur Betrachtung des zweiten Punktes über. Dieſer Meinung blieben auch die ſocin. Unitarier, in dem II. Rac. Catechismus treu; denn die Widerlegung des erſten Punktes iſt wörtlich dieſelbe; nur waren ſie zu der Ueberzeugung gekommen, daſs doch vielleicht nicht alle Schriften von den Verfaſſern herſtammen möchten, welchen man ſie beygelegt hat; und daher iſt die Antwort auf die letztgenannte Frage des I. Rac. Cate-

chismus anders und zwar so gestellt: *Jane, de quibusdam autorum fuit dubitatum: sed cum istorum scripta, quae pauca sunt, nil dissonum contineant a scriptis eorum auctorum, de quibus nulla unquam fuit dubitatio; eadem utrisque scriptis manet fides et autoritas.* Zu derselben Ueberzeugung, welche hier der II. Rac. Catechismus ausspricht, war auch schon Socin selbst gekommen; denn in seiner Schrift, de autoritate f. scripturae, welche hier durchaus nachzulesen ist, stellt er denselben Grundsatz auf, und bringt ihn auch bei dem Briefe an die Hebräer, den er dem Paulus abspricht, aber im Canon beybehalten wissen will, in Anwendung. 46) Dasselbe behaupten auch die neuesten Unitarier in ihrer *summa theologiae christianae, prooemium* §. IX, wo sie nach dem historischen Beweise noch bemerken: *Utut etiam de autoribus tali, qualis in similibus solet haberi, certitudine nobis non constaret, argumenta tamen, et excellentia materiae, divinos esse probarent.*

---

46) Vergl. l. c. Cap. II. Absch. 2. O. O. I. 267 — 269. Damit ist zu vergl. lectiones f. O. O. I. Pag. 319. sq.

Unbedeutend ist die Abweichung der so-cin. Unitarier von unsrer alten Dogmatik in der Lehre von der Integrität der h. Schrift, worüber schon der I. Rac. Catechismus hinreichende Belehrung giebt. Der Schüler sagt in demselben: *ostendisti, qui causae duae e quatuor hic nihil habeant loci, ostende, qui tertia non possit admitti*, worauf ihm erwiedert wird: *Omnino, si tertia causa hic locum haberet, oporteret haec scripta, vel ex toto, vel ex parte esse corrupta. Ex toto corrumpi non potuere, nec enim jam ii autores essent horum scriptorum, quos paulo ante esse docuimus. Sin vero ex parte corrupta fuissent, certe aut in iis rebus, quae sunt magni momenti, aut in iis, quae non sunt magni momenti, corrupta fuissent. In illis, quae sunt magni momenti, ea scripta depravari non potuisse, hinc apparet: quod pars depravata latere non possat, eo, quod incorruptis non responderet. In rebus vero non magni momenti, si depravatio aliqua existat, ea non tanti ponderis est, ut fidem libri ullo modo vocet in dubium.* 47) Mit diesem Beweise ist der

47) L. c. pag. 5. quaest. 2. — Gerade hier in-

Schüler noch nicht ganz zufrieden, und fragt daher aufs Neue: *Nonne posses etiam*

---

dem letzten Punkte liegt die Abweichung. Vergl. Quenstedt systema Tom. I. pag. 194. quaest. 18 u. Quenstedt rügt sie auch pag. 197. Not. II. Es heisst pag. 194, in der Θεσις. *Non tantum libri ipsi canonici sacri Codicis, sed etiam literae, puncta et verba textus originalis, sine omni corruptione supersunt, h. e. hebraeus textus veteris testamenti neque a Judaeis per malitiam, in odium Christi et Christianorum, neque a librariis et descriptoribus per incuriam et inscitiam, quoad omnia exemplaria, itemque textus graecus novi testamenti in probatis Codicibus, nec ab haereticis per fraudem, nec ab amanuensibus, seu descriptoribus, per negligentiam, oscitantiam vel ignorantiam corruptus et depravatus, sed per divinam providentiam integer et incorruptus conservatus est.* In der αντιθεσις heisst es: *II Socinianorum, qui in Catechismo Racoviano majori cap. II. quaest.* 10 *non rejiciunt omnino illam opinionem, quod quaedam in Scripturis depravata sint in rebus scilicet minoris momenti. Faustus Socinus, libro de S. Scripturae autoritate cap. I. pag. 6, distinguit inter depravationem totius historiae aut doctrinae in universum et singularium aliquot locorum, ex quibus ipsa historia aut doctrina non immutetur, et addit: quodsi depravatio est aliquot locorum singularium, ex quibus nec doctrina, nec historia immutetur, quidnam hoc momenti habet?*

alia ratione idem docere, scripta novi testamenti depravata non esse, und der Catechismus antwortet: *Omnino. Etenim incredibile prorsus est, Deum, cujus bonitas et providentia est immensa, ea scripta, in quibus seipsum voluntatemque suam et viam ad salutem proposuerit, et quae ab omnibus piis tot temporum decursu pro ejusmodi scriptis excepta et approbata fuerunt, depravari ullo modo permisisse.* [48]) Ganz ebenso drückt sich auch der II. Rac. Catechismus (Pag. 4. quaest. 2. und Pag. 5. quaest. 1. aus, nur dass er in der letztern Antwort nachfolgendes beifügt: *Adde, quod tot exemplaria librorum istorum statim ab initio descripta, et in diversis locis habita, inque tot linguas conversa, nunquam in unam eandemque lectionem consentire potuissent, si eorum fuisset facta depravatio.*

Da der Rac. Catechismus so klar und

48) Hier kommen beide Confessionen die unitarische und lutherische wieder zusammen, da beide denselben Grund angegeben, warum die Schriften der Bibel nicht verfälscht werden konnten. Cfr. Quenstedt Tom. II. pag. 194. quaest. 18. Θεσις.

deutlich sich ausdrückt, so bedarf es keines weitern Beweises aus den Schriften Socin's[49] und anderer Theologen dieser Parthey; nur *eine* Stelle aus der Summa theologiae Christianae mag zum Beweise genügen, dass auch die neuern Unitarier noch fortwährend der alten Lehre beypflichten. Im Prooemium §. XII. beweisen sie auf exegetischem Wege, dass die Bibel unverfälscht sey, und sagen: *Si quae variantes lectiones in Scriptura S., ex oscitantia et ignorantia exscriptorum occurrant, facile sunt emendabiles; quae tamen fundamentalia sunt, in iis mirus deprehenditur consensus codicum Graecorum, Syrorum, Arabum, Latinorum et aliorum, utut in varias regiones delatorum, a variis, diversae etiam sectae manibus diversis linguis scriptorum; et quidem, quos sacros libros seculorum decursu, multi voluissent suppressos, aut corruptos fuisse. Quis etiam putet Dei providentiam tolerasse, ut tot populi, Dei amantes, mendaciis deciperentur?* Und dann ziehen sie §. XXVIII. daraus, dass von Gott selbst die Schrift zur

49) Cf. Socini liber: de autoritate S. Scripturae Cap. I. §. 3. O. O. I. pag. 269. b. — 270. a.

vollkommnen Norm des Glaubens und der Sitten bestimmt sey, den Schluss: *Quod libros, huic fini inservientes, Deus ab interitu vel etiam corruptione vindicaverit.*

Nun hatten zwar die socin. Unitarier bewiesen, dass die biblischen Schriften wirklich authentisch und unverfälscht auf uns gekommen seyn (und diess galt, so bald der Beweis für das neue Testament, geführt war, auch für das alte Testament, da dessen Authentie und Integrität sich ganz auf das neue stützt); aber damit konnte die Sache noch nicht als beendigt betrachtet werden, sondern es war nun zu erörtern, ob die alt- und neutestamentlichen Schriftsteller Glauben verdienen, oder in wie weit ihnen Glaubwürdigkeit zukomme? In der Befestigung dieser Frage gingen die socin. Unitarier, wie oben bemerkt ist, einen andern Weg, als unsere älteren Theologen. Diese verlangten unbedingten Glauben, weil die heil. Schriftsteller nur das niedergeschrieben hätten, was der heil. Geist ihnen inspirirte; jene verlangten dagegen in ihren symbolischen Schriften nur einen solchen Glauben, der sich durch historisch-kritische Gründe rechtfertigen lasse. Wenigstens scheint es so

auf den ersten Anblick, und deſshalb wird eine genauere Erörterung dieſes Punktes nothwendig. Die Gründe, welche die ſocin. Unitarier für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift vorbringen, ſind in allen ihren Schriften faſt immer dieſelben, und deſswegen kann ich mich in der Angabe dieſer Gründe kurz faſſen.

Als den zweyten Grund, warum einer Schrift die Glaubwürdigkeit abgeſprochen werden müſſe, nennt der Rac. Catechismus auch den: *cum autor eſt ſuſpectus.* Zuerſt erörtert er, auf welche Gründe der Verdacht gegen die Glaubwürdigkeit eines Schriftſtellers gebaut werden könne und ſagt: *Auctor ſuſpectus fidei cenſetur, ſi rem, quam ſcribat, non exacte teneat: aut aliter ſcribat, quam rem noverit: aut denique ejus rei aliqua extent in ſcripto indicia. Tale vero nihil in iſtis autoribus deprehendas, ut ſigillatim audies.* [49]) Dann wird beygefügt, warum dieſe Gründe bey den bibliſchen Schriftſtellern nicht eintreten können, um ihre Glaubwürdigkeit verdächtig zu machen.

---

49) Cfr. I. Rac. Catechismus pag. 3, quaeſt. 2; pag. 4, quaeſt. 1 und 2. pag. 5. quaeſt. 1.

Qui vero hic primum deprehendi nequit? Ad eum modum, quod de iis autoribus nulla suspicio animo obrepere possit ejusmodi, eos rem, quam scripserint, non exacte tenuisse: cum quidam spectatores et auditores fuerint rerum, quas scripserint; alii vero ab iisdem ipsis plenissime easdem edocti fuerint, et accuratissime perceperint. — Qui secundum? Cum christiana religio mendacium etiam in re minima vetet, apparet eos autores, qui non solum Christiani, verum etiam religionis christianae primi doctores fuere, mentiri nullo modo potuisse: praesertim in re tanta, quae ipsum terrarum orbem in errorem pertraheret. — Qui tertium? In his scriptis omnibus nulla repugnantia, nulla falsitas revera apparet: quod accurata discussione locorum omnium, qui tale quid prae se ferunt, demonstrare non difficile esset.

In derselben Ordnung führt auch Socin diese Gründe in seinen beyden Schriften *de autoritate s. scripturae*, und *lectiones sacrae* aus. [50]) In der letzten Schrift macht er selbst

50) Cf. O. O. I. pag. 266. b. — 267. b. und pag. 287. b, — 319.

einen weitläufigen Versuch, durch Vergleichung mehrerer Stellen darzuthun, dass keine Unwahrheit und kein Widerspruch in den Schriften des neuen Testamentes vorkomme; und giebt nur das zu, dass zuweilen kleine Irrthümer, aber auch diese nur bey Dingen von geringer Wichtigkeit, gefunden würden.

Dieser Lehre des Socin und des I. Rac. Catechismus sind die Verfasser des II. Rac. Catechismus fast wörtlich treugeblieben. [51]) Nur die Antwort auf die zuletzt erwähnte Frage des I. Rac. Catechismus ist anders gefasst, nemlich so: *Qui tertium? Hoc vel ex prioribus duobus patet. Nam si et accurate rem noverant, et non aliter, quam no-*

---

51) Cf. II. Rac. Cat. pag. 3. quaest. 1. 2. 5. pag. 4. quaest. 1. Wörtlich eben so lautet die erste Frage; in der zweyten ändern sie die Worte *nullo modo mentiri potuisse* des I. Rac. Cat. in *nullo modo voluisse*, wodurch, wenn man will, ein bedeutender Unterschied der Meinungen entsteht, vorzüglich, wenn man die Inspirationslehre dabey in Anregung bringt; genau genommen aber, da hier von der Inspiration gar nicht die Rede ist, bleibt der Sinn derselbe, indem durch beyde Stellen nur der moralisch gute Wille der Apostel recht stark hervorgehoben werden sollte.

verant, scribere voluerunt, idque ea diligentia, quam eos viros in re tanta adhibuisse necesse est; quo pacto repugnantia aut falsitas in illorum scriptis reperiri potest? Adde, quod omnibus aetatibus, tot insignes judicio et doctrina viri, nulla vi externa ad acti, imo saepe adversus vim, indubitata fide scriptis istis adhaeserint, quod nunquam factum fuisset, si tale aliquid in illis reperiretur. Ipsa denique accurata locorum omnium, qui tale quid prae se ferunt, discussio, huic rei fidem facere potest.

Eben so stützt auch der Verfasser der Summa theol. christ. die Glaubwürdigkeit der Apostel darauf, daſs sie die Wahrheit schreiben konnten und wollten. Es heiſst im VIII. des *Prooemium's: De veritate rerum gestarum in scriptura s. commemoratarum, et quod scriptores fuerint viri divini, tam firma extant documenta, quam de rebus praeteritis inter homines possunt haberi. Veritas enim scripti constat, si scriptor potuit et voluit vera scribere; scriptores vero sacri ea scripserunt, quae non in dissitis regnis, neque multis antea seculis contigerunt, sed quae praesentia fuerunt, qua major cognitio rei gestae dari nequit;*

Scriptores simplices, nulla lucri, gloriae, aut voluptatis spe inducti, nec suos defectus reticentes scripserunt, odia, persecutiones, mortem pro suis scriptis passi. Multi Judaeorum (Joseph. Antiq. L. 18. Cap. 6.) et Gentilium (Tacit. Annal. L. 15. Sueton in Nerone. Plin. secundus Epist. L. 10. 97.) res ita gestas narrant. Cum ergo mentiendi causae nullae fuerunt, gravissimae autem non mentiendi, gravissima scilicet incommoda, argumento sunt, non fuisse mentitos.

Man sieht aus allen Stellen klar genug, dass die Unitarier denselben Beweis liefern, den auch unsere, neuere, mildere orthodoxe Theologie für die Glaubwürdigkeit der h. Schriftsteller giebt, nur dass jene etwa ihn anders einkleiden und ausführen.

Nach diesem ist der Weg gebahnt, um auch die Meinung der socin. Unitarier über die Inspirationslehre darzustellen. Doch ehe dies mit der gehörigen Deutlichkeit geschehen kann, muss erst kurz angegeben werden, was unsere Dogmatik unter der Inspiration versteht, was sie mit derselben erreichen will, und wie weit sie dieselbe beweisen zu können glaubt.

Was den Begriff der Inspiration betrifft, so muss zuerst bemerkt werden, dass unsere alte orthodoxe Dogmatik eine Göttlichkeit der h. Schrift lehrt, welche sie sorgfältig von der Göttlichkeit der christl. Religionslehre unterscheidet. Denn man kann schon deswegen, weil man die Lehre für göttlich hält, auch die Schriften, in welchen sie enthalten ist, göttlich nennen; allein diesen Begriff wollte unsere symb. Dogmatik mit den Worten divinitas scripturae nicht verbinden, sondern sie nannte die h. Schrift deswegen göttlich, weil der Inhalt derselben den h. Verfassern besonders inspirirt oder göttlich geoffenbart sey. Unter der Inspiration, auf welche unsere symb. Dogmatik die Göttlichkeit der h. Schrift baute, versteht sie die Art und Weise, wie Gott den Verfassern dieser Schriften den Inhalt derselben offenbarte. Wie man sich diese Inspiration zu denken habe, gab unsere symb. Dogmatik, als deren Repräsentanten ich hier Quenstedt aufstelle, folgendermassen an: *Inspiratio est actio Spiritus s., qua actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur, seu, est interna conceptuum suggestio, seu infusio, sive res con-*

ceptae jam antea ſcriptori fuerint cognitae, ſive occultae. [52]) Dabey behauptet ſie, wie es auch ſchon zum Theil in dieſen Worten liegt, daſs den Verfaſſern auch die Sachen, die ihnen ſchon genau bekannt waren, inſpirirt wurden, wenn ſie in den h. Büchern des Canons aufgezeichnet werden ſollten. [53]) Dabey unterſchied ſie noch den bloſsen göttlichen Beiſtand, (durch welchen die h. Schriftſteller gewiſſermaſsen Untrüglichkeit erlangten, indem durch dieſen göttlichen Beyſtand verhütet ward, daſs ſie etwas unwahres, falſches, ſich widerſprechendes niederſchrieben,) von der eigentlichen Inſpiration, und machten die Göttlichkeit der h. Schrift von der letztern abhängig. [54]) Und

---

52) Cf. Quenſtedt ſyſtema Tom. I. pag. 68. Quaeſt. III. Ἔκθεσις N. 5.

53) Cf. l. c. pag. 68. N. I. *Non ſolum quae fuerunt ſ. ſcriptoribus naturaliter prorſus incognitae, ſed etiam quae iis cognitae erant, res in ipſo actu ſcribendi a Spiritu ſ. immediate ſunt dictatae et inſpiratae ſ. amanuenſibus, ut his et non aliis circumſtantiis, hoc et alio modo ac ordine, quo ſcriptae ſunt, conſignarentur.*

54) Cf. l. c. N. IV. *Diſtinguitur inter aſſiſtentiam et directionem divinam nudam, qua tantum ca-*

daher muſste ſie, da ſie hier ſo ſtreng unterſchied, auch die Untrüglichkeit der h. Schrift von der Göttlichkeit derſelben trennen, indem die erſte durch einen bloſsen Irrthum abwendenden göttlichen Beyſtand zu erlangen war, die letztere aber die Inſpiration erforderte. [55]) Aus dieſem allem floſs, wenn unſere alte Dogmatik angab: was die Inſpiration ſey und auf welche Theile der h. Schrift ſich dieſe Inſpiration erſtrecke, folgende Beſtimmung: *Omnes et ſingulae res, quae in ſacra ſcriptura continentur, ſive illae fuerint ſ. ſcriptoribus naturaliter prorſus incognitae, ſive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, ſive de-*

---

vetur, ne ſcriptores ſacri in loquendo et ſcribendo a vero aberrent, et inter aſſiſtentiam et directionem divinam, quae includit Spiritus ſancti inſpirationem et dictamen; non illa ſed haec ſcripturam efficit θεόπνευστον, et hic locum habet.

55) Cf. l. c. N. VI. *Diſtinguendum inter ſacrae ſcripturae infallibilitatem et divinitatem; illa ab aſſiſtentia divina eſt, haec ab inſpiratione Spiritus ſancti. Nec ſtatim quod per aſſiſtentiam et directionem Dei infallibile ſcriptum eſt, θεόπνευστον ſeu inſpiratum divinitus dici poteſt.*

nique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae, vel aliunde, per experientiam et sensuum ministerium, non solum per assistentiam et directionem divinam infallibilem literis consignatae sunt, sed singulari Spiritus sancti suggestioni, inspirationi ac dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim, quae scribenda erant, a Spiritu sancto sacris scriptoribus in actu isto scribendi suggesta et intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt, ut his et non aliis circumstantiis, hoc et non alio modo aut ordine scriberentur. [56]) Als Resultat des bisher angeführten ergiebt sich, daſs es unserer alten Theologie vorzüglich darum zu thun war, die Göttlichkeit der ganzen h. Schrift, dem Inhalt und Worte nach, zu erweisen, und daſs sie dann erst daran dachte, auch die höchste Untrüglichkeit der Bibel daraus abzuleiten.

Umgekehrt war es unsrer neuern Theologen der supernaturalistischen Parthey Hauptzweck, die unwidersprechliche Wahrheit des Inhalts der Bibel zu erweisen, und da sie

---

56) Cf. l. c. pag. 67. Σεσις.

diese nicht ohne die Göttlichkeit der h. Schrift, die aus der Inspiration fließt, erlangen zu können hofften, so stellten sie zwar die Lehre von der Inspiration an die Spitze, dringen aber nie sosehr als unsere ältern Theologen auf die wörtliche Annahme derselben, weil sie dieselbe nicht so dringend bedurften als jene. Daher konnten sie auch, nur die Untrüglichkeit der h. Schrift im Auge habend, mildere Begriffe über die Inspiration aufstellen; und diese müssen hier ebenfalls kurz angegeben werden, um das Verhältniss beyder Partheyen zu einander, und das der socin. Unitarier zu beyden desto besser übersehen zu können. Als Repräsentant der neuern Supernaturalisten mag hier der höchstverdiente seel. Reinhard gelten. Diese Parthey erklärt, dass es unmöglich sey, über die Art dieser übernatürlichen Mittheilung, welche durch die Inspiration erfolgt seyn soll, einen bestimmten und deutlichen Begriff zu erhalten, da die Inspiration in die Kategorie der Wunder (wie überhaupt jede übernatürliche Offenbarung, von der die Inspiration nur eine Species ist) gehöre. Aber man bedürfe derselben auch nicht, wenn man nur durch diese unerklärbare Wirkung erweisen könne, was

man durch dieselbe zu beweisen wünsche, nemlich daſs die h. Schriftsteller bei der Abfassung ihrer Schriften durch diese Inspiration untrüglich, und daher auch ihre Schriften untrügliche Quellen der christl. Religion geworden seyen. Aber das müsse und könne man doch bestimmen, bei welchen Menschen, und in wie weit die Inspiration bey ihnen Statt fand. Hier verstehe es sich von selbst, daſs die Inspiration nur bey den Aposteln und Evangelisten des neuen Testaments und, bey den Verfassern der kanonischen Schriften des alten Testaments erweislich sey, daſs sie aber auch bey diesen Männern nur dann Statt gefunden, wenn sie religiöse Gegenstände vortrugen, d. h. die h. Schriftsteller seyen durch diese Inspiration nicht allwissend geworden, sondern in allen Dingen, die sich nicht auf Religion oder ihre Amtsführung als Religionslehrer bezogen, gewöhnliche Menschen geblieben. Aber auch bey diesen Menschen müsse man noch zwey Grade der Inspiration unterscheiden. Es habe nemlich oft vorkommen müssen, daſs die Apostel manches, was sie zu lehren, und als Lehrer zu thun hatten, bereits wuſsten, oder doch darüber leicht Nachricht einziehen

konnten. In dieſem Falle bedurften ſie des göttlichen Beyſtandes nur in ſo weit, daſs ſie durch ihn vor Irrthum geſchützt wurden. Dies ſey die ſogenannte *inſpiratio late ſic dicta*, welche, wenn man eine Definition davon geben ſolle, erklärt werden müſſe als eine: *efficacia ſpiritus divini in animis oratorum divinorum, qua etiam res notas proponentes erroris expertes erant.* Von dieſer Gattung von Inſpiration ſey die *inſpiratio ſtricte ſic dicta* ſtreng zu unterſcheiden, denn dieſe ſey: *ea ſpiritus divini efficacia, qua oratores divini rerum ignotarum notitias accipiebant, ſine errandi periculo.* Dieſe Art der Inſpiration habe nur dann Statt gefunden, wenn die h. Schriftſteller ganz neue, ihnen ſelbſt vorher noch unbekannte Lehren mitzutheilen hatten, weil in dieſem Falle eine beſondere göttliche Wirkung nöthig war, um dieſe Lehren ihnen erſt beyzubringen. Deswegen aber ſey dieſe *inſpiratio ſtricte ſic dicta* auch nur dann nöthig geweſen, wenn die h. Schriftſteller eine ſolche Lehre zum erſten Male vortrugen, nicht aber, wenn ſie den Vortrag wiederholten, oder die Lehre in ihrer Schrift niederlegten.

In diesem Falle sey immer die *inspiratio late sic dicta* eingetreten. [57])

Was nun den zweyten Punkt betrifft, nemlich was unsere Dogmatik durch diese Lehre von der Inspiration vorzüglich zu erreichen hoffte, so läßst sich dies kurz angeben. Nicht die Wahrheit der christlichen Offenbarung überhaupt, (denn diese kann auch ohne die Inspiration feststehen), sondern die Gewißsheit wollte sie sich dadurch verschaffen, daß wir die Lehre Jesu rein und unverfälscht in den Büchern der h. Schrift besitzen. Denn, meinte sie, wüßsten wir auch noch so gewiſs, daſs die Lehre Jesu eine unmittelbare göttliche Offenbarung sey, so bleiben doch noch immer viele und schwere Gründe zu der Befürchtung zurück, daſs die Apostel und Evangelisten die Lehre Jesu nicht recht aufgefaſst, oder nicht treu aufbewahrt haben. Sagt Jesus doch selbst kurz vor seinem Tode: Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen! (Joh. XVI. 12.) Und wie viel Wahrscheinlichkeit gewinnt nicht jene Besorgniſs

---

57) Cfr. Reinhard's Dogmatik. Dritte Ausg. pag. 48—65.

durch die Betrachtung, dafs die Apoftel nngebildete, d. h. nicht wiffenfchaftlich gebildete Männer waren, erft ungefähr dreyfsig Jahre nach Chrifti Tode fchrieben, alfo im höhern Alter, wo das Gedächtnifs bereits an Kraft zu verliehren beginnt, und in einer Sprache fchrieben, die nicht ihre Mutterfprache war. Doch gefetzt auch, die Apoftel hätten die Lehren Jefu richtig aufgefafst, und im Gedächtnifs treu bewahrt, wer fichert uns denn, dafs fie im Laufe der Zeit fich nicht gewöhnten, manche Lehren Chrifti in Worte zu faffen, die einen ganz andern Sinn geben, als jene mit denfelben verknüpfen wollten? Man bedenke nur dafs die h. Schriftfteller zum Theil Männer aus den untern Volksklaffen waren, und daher nicht immer im Stande feyn mochten, die im Sprachgebrauche oft fo vieldeutigen Wörter ftets richtig zu der Bezeichnung deffen zu wählen, was fie bezeichnen wollten. Wie will man alfo der zweifelnden Vernunft abftreiten, dafs irgend ein Fehlgriff die Apoftel dann und wann verleitet habe, die Lehre Jefu in Worte zu kleiden, durch welche fie eine Geftalt erhielt, in der fie der Vernunft rein undenkbar, ja derfelben geradezu wi-

derſprechend erſchienen? Und hier kann die Lehre von der Inſpiration, wenn ſie zu erweiſen iſt, allen Zweifeln am leichteſten und ſchnellſten ein Ende machen.

Sehen wir jetzt nach, wie unſere ſymb. Dogmatik die Inſpiration zu erweiſen ſuchte, ſo finden wir, daſs ſie mehrere Wege einſchlug. Theils ſuchte ſie dazu die Ausſagen der erſten Kirche und Kirchenväter zu benutzen, indem ſie ſich auf ihr Zeugniſs berief, daſs ſie die kanoniſchen Schriften für inſpirirt hielten; theils berief ſie ſich, (da man dieſen Beweis nicht haltbar fand, auch überhaupt dies wichtige Dogma nicht auf der Autorität der Kirche beruhen laſſen wollte, um ſich gegen den Katholicismus nicht zuviel zu vergeben,) auf die Beſchaffenheit des Inhaltes der Bibel; theils aber glaubte ſie einen noch ſicheren Beweis in der eigenen Ausſage der h. Schriftſteller, daſs ſie geredet und geſchrieben hätten auf den Antrieb des h. Geiſtes (cf. 1 Cor. VII. 10—12. Cap. XII. 1—11. 26. 40. verglichen mit Cap. II. 6—16. Galat. I. 12. 2 Timoth. III. 14—16. 2 Petr. I. 21. 1 Theſſ. IV. 9.) gefunden zu haben; und endlich, da auch dieſer Beweis einer feſtern Grundlage zu bedürfen ſchien, gründete

sie ihn auf die Autorität Christi, welcher den Aposteln den h. Geist zu senden versprach, der sie in alle Wahrheit leiten sollte, (cf. Evang. Joan. Cap. XIV. XV. XVI. Math. X. 19. 20. Marc. XIII. 11. Luc. XII. 11. 12. Cap. XXI. 12—15.)

Wie viel Beweiskraft in diesen Demonstrationen unsrer älteren Dogmatik liegt, kann hier nicht untersucht werden, sondern wir haben zu erforschen, was die socin. Unitarier über die Inspiration dachten. Zuerst müssen wir nachsehen, wie diese Lehre bey den polnischen Unitariern vor Socin's Ankunft in Polen aussah, wenn sich überhaupt darüber etwas sicheres ausmitteln lässt; dann haben wir vorzüglich Socin's Ansicht über die Lehre mitzutheilen, ferner die ächt symb. Bestimmung aus dem Rac. Catechismus auszuheben, als Erläuterung und Ergänzung die Meinung des Volkel beyzufügen, und endlich die Lehren der neuesten Unitarier anzureihen.

Was zuerst die Lehre der polnischen Unitarier vor Socin's Ankunft in diesem Reiche betrifft, so finden wir hierüber noch die meisten Aufschlüsse in dem oben erwähnten

Briefe des Dudicius an Theodor Beza. [58]) In der weitern Auseinandersetzung jener oben mitgetheilten Regeln der Hermeneutik sucht er zu zeigen, dafs man die h. Schrift hoch und heilig halten müsse, da sie Gottes Wort enthalte, und dafs man sich durch keine Vernünfteley von ihr, als der Richtschnur unser's Glaubens lossagen dürfe, und schreibt dann: *Quocunque igitur digitulum intenderint, qui Christum alibi esse ostendunt, quam nobis in Evangelio est demonstratum, nullis nos illecebris, nullis praestigiis ita dementari patiemur, ut extra circumseptos nobis limites evagari velimus, aut etiam debeamus. Quod cum facimus, simul etiam ostendimus, eum apud nos sacris literis, a Dei spiritu ad nostram salutem dictatis, honorem tribui, qui illis ab omnibus summo quodam atque optimo jure debetur.*

Schwerlich bedarf es hier mehrerer Beweisstellen, dafs Dudicius, und mit ihm ein grofser Theil der polnischen Unitarier, bey denen er sehr geachtet war, vor Socin's Ankunft in Polen die Inspiration in dem gan-

58) Cf. F. S. O. O. I. 525. a.

zen Unfange des Begriffes, den unsere ältere Dogmatik dem Worte unterlegte, annahmen. Denn Dudicius sagt mit dürren Worten, dass die ganze h. Schrift den h. Schriftstellern zum Niederschreiben von dem h. Geiste dictirt seyn.

Mehr Schwierigkeit findet man bey der Ausmittelung dessen, was Socin über die Inspiration dachte, und nur aus der Vergleichung mehrerer Stellen seiner Schriften läfst sich vielleicht ein sicheres Resultat ziehen. Die wichtigsten Stellen die hieher gehören, sind folgende. Zuerst stellt er in einem Briefe an den *Matthaeus Radecius* (datirt vom 17ten März 1585) den Grundsatz auf: dass die Apostel in den Lehren, welche der Mensch zur Erlangung der ewigen Seligkeit durchaus wissen und glauben müsse, *nicht irren konnten*, weil ihnen Christus dies versprochen hätte. Socin schreibt nemlich *Non satis intelligo, quid vos Apostolicae illius primaevae ecclesiae nomine intelligatis. Etenim, si, ut ex tuis verbis colligi potest, eam ecclesiam intelligitis, quae nullo modo errare possit, idque ipsomet jure sibi persuadere queat, nulla fuit unquam talis ecclesia, etiamsi de erroribus loquamur, qui*

aeternam salutem adimere possunt, nisi ecclesiam ipsos tantum Apostolos intelligi velimus; quos sane in iis, quae ad aeternam salutem omnino pertinent, errare non potuisse, et ratio manifesta, et Christi apertissima verba atque promissa plane demonstrant. [59]) Ganz eben so spricht er sich aus in einer Stelle seiner Abhandlung *de autoritate sacrae scripturae*, wo er schreibt: *Ex iis, quae hactenus disseruimus, satis aperte intelligi potest, si fides adjungatur historiae novi Testamenti, necesse esse, fidem adjungi omnibus ad doctrinam spectantibus, quae scripta sunt a Petro, Paulo, Johanne, Jacobo et Juda in suis epistolis; quando hii omnes, ut haec eadem historia fert, Jesu Apostoli fuerunt. Quidquid similiter ad doctrinam spectans in historia Actorum Apostolicorum scriptum invenitur, si ipsi historiae fides adjungatur, dubitari non potest, quin recte dictum sit, cum, quicunque in ea aliquid ad doctrinam pertinens loquuntur, ab ipsa tales fuerint descripti, qui errare non potuerint.* [60])

---

59) Cf. O. O. I. 374. b.
60) Cf. l. c. 278. a.

Eben so war er vorher die Evangelien durchgegangen, und so geht er nachher den Brief an die Hebräer und die Apokalypse durch, und zeigt, daſs sie von Männern geschrieben seyn müſsten, welche in allem, war zur Lehre Jesu gehört, untrüglich waren, dann fährt er so fort: *Est tamen animadvertendum, sive quod ad ea attinet, quae scriptor iste, sive quod ad ea, quae reliqui omnes in novo Testamento docent, praeter unum Jesum Christum, oportere, quemadmodum etiam non ita multo ante innuimus, talem distinctionem adhibere. Nam, aut quae docent, ad res quasdam spectant, quae omnino fieri credive debeant; et haec vere doctrinae pars est, nec ullo modo fieri potest, ut, si isti tales sunt, quales in historia sunt descripti, hic errare potuerint; aut ea, quae docent, ad explanationem pertinent aliquorum Jesu verborum, ad res faciendas, vel credendas minime spectantium, qualia istic fere sunt vel ad interpretationem aliquorum locorum veteris Testamenti, et ad explicationem argumentorum inde ductorum, aliave ratione ab ipsis in medium allatorum; et haec minus proprie doctrinae pars est, sed potius vel additamen-*

tum, ut ſic dixerim, vel probatio doctrinae; quodque hoc attinet, fieri poſſet, ut veriſſima ea omnia eſſent, quae de ipſis hiſtoria affirmat, et tamen ipſi nonnunquam hac in parte leviter erraſſent. Nam vis omnis autoritatis ipſorum, neceſſario ex hiſtoria colligitur, ad id referebatur, quod propriè doctrinae pars eſſet, cujus veritas revera neque ex veterum monumentorum autoritate, neque ex ullis rationibus penderet; ſed ex divina, eaque praeſente, patefactione illis conceſſa, adeo ut certiſſime noſſe poſſent, ſe nec fallere, nec falli poſſe, etiamſi eorum, quae docebant, nullam praeterea aliam confirmationem habuiſſent. Atque ubi divina patefactione deſtituebantur, non plane affirmabant, quod dicebant, nec cuiquam quidquam praecipiebant, ſed tantum ſententiam ſuam exponere profitebantur, ut factum eſt a Paulo Apoſtolo quibusdam in rebus ad virgines viduasque mulieres pertinentibus, an nubere ſcilicet nec ne poſſent aut deberent. Ganz offen ſagt uns hier Socin, daſs die Apoſtel nicht irren konnten (was ganz etwas anders iſt, als daſs ſie nicht irrten), und fügt als Grund bey, daſs ſie Jünger Jeſu waren, von dem ſie das Verſprechen erhal-

ten hatten, er wolle ihnen den göttlichen Geist senden, der sie in alle Wahrheit führen solle. Denn nur darauf können sich die Worte beziehen; *sed ex divina — habuissent*, weil sonst die letzten Worte jenes Satzes: *etiamsi eorum etc.*, die ganz deutlich auf die Autorität Jesu als des göttlichen Lehrers hinweisen, keinen ordentlichen Sinn geben, oder eine sehr kalte Tautologie, welche Socin sich sonst so leicht nicht zu Schulden kommen läst, enthalten.

Fragen wir nun, auf welche Menschen sich nach Socin's Lehren diese Inspiration erstreckt habe, so ergiebt es sich, dass er sie nur bey den Aposteln Statt finden liess, weil Christus nur diesen Männern jenen göttlichen Beystand verheissen hatte. Dies liegt in der angeführten Stelle aus dem Briefe an den Radecius, ebenfalls, wenn gleich nicht so deutlich in der mitgetheilten Stelle aus der Schrift *de autoritate s. scripturae*, und dasselbe sagt auch Socin in einer Stelle seiner schon oben erwähnten Abhandlung: *Solutio scrupulorum etc.* Cap. II. Er spricht hier davon, dass der h. Geist nicht der ganzen Kirche verheissen sey, so dass sie, wie die Katholiken behaupten, untrüglich werde

in ihren Lehren und Entscheidungen, sondern nur den Aposteln: *Praedictum quidem a Christo fuerat ipsius Apostolos accepturos spiritum sanctum, qui eos duceret in omnem veritatem; sed neque hoc promissum ipsorum Apostolorum personas excedit, per quos ubique ecclesiae fundandae erant, neque, si excederet, ad alios, quam ad veros ipsorum successores, pertineret, quos necessario extituros fuisse, nusquam (ut arbitror) scriptum est. Nec postremo, quamvis omnis veritatis in eo fiat mentio, id de alia veritate accipiendum est, quam de ea, quae prorsus necessaria est ad salutem.* [61])

So viel wäre jetzt also gefunden, dass Socin mit klaren Worten lehrt, dass die Apostel (überhaupt die neutestamentlichen Schriftsteller), sich eines göttlichen Beystandes zu erfreuen hatten, durch welchen sie in gewissen Verhältnissen, d. h. in ihrem Lehramte untrüglich wurden; dass ferner dieser göttliche Beystand nicht blos ein solcher war, der sie nur vor Irrthum schützte, sondern auch ein solcher, der ihnen das

---

61) Cf. O. O. I. 328. b.

Vorzutragende gleichsam aufs neue offenbarte, oder inspirirte. Nun aber wäre noch zu untersuchen, ob die Apostel, nach Socin's Lehre, diesen göttlichen Beystand fortwährend, d. h. beym Vortrage aller, auch der verschiedenartigsten, zur Religion gehörigen Gegenstände, genossen oder nicht? Und hier zeigt es sich, dass Socin diesen göttlichen Beystand bey den Aposteln nur dann annahm, wenn sie Lehren der christlichen Religion vortrügen, *quae scitu factuque sunt necessaria ad salutem aeternam consequendam.* Dies sagte er in der angeführten Stelle aus dem Briefe an den Radecius, in den aus der *solutio scrupulorum* Cap. II. ausgehobenen Worten, und endlich auch in der bereits angeführten Stelle aus seiner Schrift *de autoritate sacrae scripturae*, so dass diese drey Belege jede andere Beweisstelle gewiss überflüssig machen.

Es verstand sich übrigens jetzt von selbst, dass Socin, wenn er diese Inspiration, und zwar beyde Gattungen, die *late et stricte sic dicta*, bey den Aposteln annahm, sobald sie Religionslehren vortrugen, ohne deren Kenntniss, gläubige Annahme und thätige Befolgung das ewige Heil von den Menschen

nicht sollte erworben werden können, sie auch dann bey ihnen behaupten muſste, wenn sie schriftlich jene Lehren vortrugen, da es ganz gleich war, ob sie mündlich oder schriftlich lehrten; und, genau genommen war es noch weit wichtiger, daſs die Apostel bey der schriftlichen Abfassung dieser Lehren nicht irrten, und selbst nicht irren konnten, als bey dem mündlichen Vortrage, da von diesem nur das Heil einzelner Menschen, von der schriftlichen Abfassung aber das Heil ganzer Menschengeschlechter durch mehrere Jahrtausende hindurch abhing. Jedoch man braucht hier auch nicht zu Folgerungen seine Zuflucht zu nehmen, um Socin's Meinung herauszubringen, da er sich in mehreren Stellen seiner Schriften deutlich genug darüber erklärte. Zuerst sagt er uns in seinem schon oft erwähnten *Tractatus adversus eos, qui rerum, ad salutem suam aeternam pertinentium, cognitionem per se ipsi diligenter non inquirunt*, daſs die Bücher des alten und neuen Testaments von dem h. Geist ausgegangen seyen. Um jenen Menschen zu beweisen, daſs, da eine Offenbarung dem Menschen Aufschlüsse über Gegenstände der Religion gebe, dieser auch

verpflichtet sey, sich durch diese Offenbarung belehren, und zum eigenen Nachdenken über Gegenstände des religiösen Bedürfnisses bringen zu lassen, schlägt er den Weg ein, zu beweisen: Wir haben eine Offenbarung. *Quaerendum igitur est, an de ipsis rebus divinis, ad salutem nostram spectantibus, divinam aliquam patefactionem habeamus, et quaenam illa sit. Atqui inter omnes, qui religionem christianam ubique terrarum profitentur, plane constat, in bibliis, hoc est in libris veteris Testamenti, qui Hebraice, et novi, qui Graece extant, nihil scriptum esse, quod a divino spiritu non est profectum, idque isti ipsi, cum quibus nunc nobis res est, minime audent negare, nisi simul confiteri velint, se de veritate religionis christianae dubitare. — Quodsi a divino spiritu profectum est, quidquid in istis libris legitur, certe, cum in ipsis de divinis rebus ad salutem nostram pertinentibus agitur, habemus omnino istis de rebus divinis patefactionem.* [62]) Nun könnte man zwar einwerfen, dass das *profectum esse a spi-*

62) Cf. O. O. I. 344. a.

ritu divino einen ganz andern Sinn haben könne, (nemlich den, dass die h. Schrift geoffenbarte, aber nicht dem Concipienten, sondern nur dem ersten göttlichen Gesandten geoffenbarte Lehre enthalte, oder kurz: dass die h. Schrift eine göttliche Lehre enthalte aber nicht inspirirt sey), als den, der mir in diesen Worten zu liegen scheint; aber eine nachfolgende Stelle in derselben Schrift widerlegt diesen Einwurf völlig. Sooin schreibt bald nach jenen ausgehobenen Worten: *Verum dicent, libros istos admodum difficiles intellectu esse, nec eorum sensum percipi posse, nisi a quibusdam, qui aliis eos explanandi munus habent. Respondeo: Librorum istorum scripta maxima ex parte vel fuisse ab ipsis in initio, cum scripta fuerunt, in vulgus edita, vel ad eos missa, ut ab istis intelligerentur, qui rudes adhuc in Christiana religione erant, et partim gravissimis circa eam erroribus impliciti, cujusmodi sunt pleraeque Pauli Epistolae, in quibus tamen ipsa omnium maxima Christianae religionis mysteria traduntur. Unde constat, divini spiritus consilium, a quo, ut dictum fuit, sunt libri isti profecti, omnino fuisse, ut vulgo legerentur, et ab ipsis ru-*

dioribus legendo intelligi possent. — Noch mehr, Socin behauptet nicht nur, daſs die Schrift durch die Beyhülfe des h. Geistes von den Aposteln im neuen Testamente, und der Propheten und h. Männern im alten Testamente verfaſst seyen, sondern er giebt auch zu, daſs die ganze h. Schrift ein Erzeugniſs, (Worte), des h. Geistes seyen. Die Stelle, in der sich dies findet, lesen wir in einem Briefe an den Niemojevius. Dieser hatte in einem Briefe, (datirt von 25. April 1587) dem Socin den Vorwurf gemacht, daſs er in seiner Widerlegungsschrift gegen den Volanus irrige Lehren über den Versöhnungstod Christi geäuſsert habe, und schrieb dabey folgendes: *Nunc vero hoc tibi objicio, in hocque te non laudo, quod apertissima Spiritus s. pronunciata per restagnantiam verborum oppugnare audeas. Spiritus enim s. clarissimis verbis mortem Christi oblationem nominat, tu vero per antiphrasin testimonio Spiritus s. contraire videris.* [63]) Darauf antwortet Socin, nachdem er im allgemeinen die Anschuldigung, falsche Lehren vor-

---

63) Cf. l. c. I. 403.

getragen zu haben, von sich abgewälzt hat: *Nunc videndum est, quibus testimoniis me docere velis, eandem meam thesin Spiritus s. verbis penitus adversari, et ex diametro cum illis pugnare.* [64]) Ganz diesem ähnlich finden wir eine Stelle in seinem Briefe gegen die Chiliasten an die Synode zu Chmielnick. [65]) Endlich, und dies mag die letzte Stelle seyn, die ich über diesen Punkt aus Socin's Schriften aushebe, behauptet er selbst, die ganze h. Schrift sey verfaſst von Männern, die entweder schrieben auf den Antrieb und nach den Dictaten des h. Geistes, oder die voll waren des h. Geistes. In der Einleitung seiner Schrift: *lectiones sacrae F. S. quibus autoritas sacrarum literarum, praesertim Novi Testamenti asseritur*, beginnt er mit der Behauptung, daſs die Religionswissenschaft, vorzüglich die Wissenschaft der christl. Religion, und die Untersuchung über diese, an Werth alle übrigen Wissenschaften weit hinter sich zurücklasse, theils, weil der Gegenstand und der Zweck

64) Cf. F. S. O. O. I. 407. b.
65) Cf. l. c. I. 442. a.

dieser Wissenschaft der höchste sey, den man sich nur irgend denken könne, (nemlich Gott und die Unsterblichkeit), theils aber, weil diese Wissenschaft die reichhaltigsten Quellen habe, aus denen sie geschöpft werden könne, während die andern Wissenschaften mit Ausnahme der Mathematik, die eigentlich keine Wissenschaft, sondern eine Kunst sey, entweder gar keine, oder doch nur sehr dürftige Quellen und Grundprincipe besitzen. *At cognitio et investigatio sacrarum rerum fundamenta sua habet et principia: multa, eaque clara et aperta, unde eam facile assequi et convenienter in ea nos gerere valeamus. Imo ut plerisque, et merito quidem, placet, totam habemus expositam atque expressam, quatenus quidem ad eum pertinet finem, quem diximus esse, et de quo acturi et disputaturi sumus; quandoquidem monumenta habemus, quae nobis Deus mirabili et benignissimo consilio dedit, et conservavit, divinorum virorum, qui vel ab ipso divino spiritu impulsi, eoque dictante, vel spiritu sancto pleni, illa literis commiserunt; hi sunt libri, quos biblia, seu vetus et novum Testamentum vulgo appella-*

mus. [66]) — Zwar ist es wahr, daſs Socin es hier unentſchieden läſst, ob die ganze h. Schrift, wie unſere ältere ſymb. Dogmatik behauptet, vom h. Geiſte inſpirirt und diktirt ſey; aber nichts deſto weniger folgt doch gewiſs ſo viel aus dieſer Stelle, daſs nach Socin's Meinung einige Theile der h. Schrift, welche Lehren enthalten, ohne deren Kenntniſs, gläubige Annahme und thätige Befolgung das ewige Heil nicht errungen werden kann, vom h. Geiſt inſpirirt und ſelbſt diktirt, die andern Theile der h. Schrift aber von den Verfaſſern in einem Zuſtande, wo ſie voll des h. Geiſtes waren, geſchrieben ſeyn ſollen, ſo daſs dadurch die ganze h. Schrift den Character der Untrüglichkeit erlangt.

Zieht man jetzt das Reſultat aus allen bisher angeführten Stellen, ſo möchte, wenn man nur das aushebt, was ſich am beſtimmteſten rechtfertigen und beweiſen läſst, es folgendes ſeyn.

1) Die Apoſtel, und überhaupt die heiligen Schriftſteller, hatten ſich eines gött-

66) Cf. l. c. I. 287. a.

lichen Beystandes zu erfreuen, so oft sie als Religionslehrer auftraten, vorzüglich aber dann, wenn sie Religionslehren vortrugen, ohne deren Kenntniss, gläubige Annahme und Befolgung die Seeligkeit nicht erreicht werden kann.

2) Von den h. Schriftstellern des neuen Testamentes genossen vorzüglich die Apostel diesen göttlichen Beystand, weil Christus ihnen denselben versprochen hatte.

3) Die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller verdienen dieselbe Glaubwürdigkeit, die man den Aposteln schuldig ist, da sie enge Freunde der Apostel waren. [67])

4) Dieser göttliche Beystand bestand theils in der *inspiratio stricte sic dicta*, theils in der *inspiratio late sic dicta*. [68])

---

67) Aus demselben Grunde, den Socin für seine Lehre anführt, leitet auch unsere Dogmatik die Inspiration für die neutestamentlichen Schriftsteller, die nicht zu der Zahl der Apostel gehörten, ab, und nennt diese Inspiration die: *inspiratio consequens*.

68) Zwar bedient sich Socin dieser Terminologie nicht, aber die Unterscheidung selbst kennt

5) Dieser göttliche Beystand blieb den Aposteln und den neutestamentlichen Schriftstellern auch bey dem Abfassen ihrer religiösen Schriften, die wir noch besitzen.

6) Daher kann man auch behaupten, dass diese Schriften bey allen Lehren, ohne deren Kenntniss, gläubige Annahme und Befolgung die Seeligkeit nicht zu erlangen ist, entweder vom h. Geiste inspirirt, oder doch wenigstens fehlerfrey und untrüglich sind, wegen des göttlichen Beystandes, der die Apostel vor Irrthum sicherte.

7) Dasselbe gilt auch bey der Erzählung von Thatsachen, so bald sich Religionslehren, wie sie oben beschrieben sind, darauf stützen.

8) Was vom neuen Testamente gilt, gilt auch von dem alten Testamente. Denn die Autorität des letztern stützt sich auf die Autorität des neuen.

Wird dann weiter gefragt, in welchen

er; und daher kann es nicht auffösig erscheinen, wenn diese Terminologie auch hier angewendet wird.

Punkten Socin mit unserer älteren Dogmatik übereinstimmte, und in welchen er von ihr abwich, so ergiebt sich folgendes: Socin nahm zuerst mit unserer symb. Dogmatik an, dass die h. Schriftsteller, aber auch nur diese allein, einen solchen göttlichen Beystand genossen, durch welchen alle ihre vorgetragenen Religionslehren, vorzüglich aber die von ihnen aufgezeichneten Lehren der christl. Religion, den Charakter der untrüglichsten Wahrheit erlangten; er nahm selbst mit ihr an, dass diejenigen Lehren, welche der Mensch durchaus wissen und glauben müsse, vom h. Geiste den Verfassern dictirt seyen. Deswegen verstand es sich zweytens von selbst, dass er den Schriften dieser h. Männer einen göttlichen Charakter beylegen, dass er sie *sacra scriptura*, *Dei verbum*, *pronunciata spiritus s.*, und die h. Schriftsteller, wie unsere symb. Dogmatik, *homines divini* nennen konnte. Aber er wich drittens darin von unserer älteren Dogmatik ab, dass er bey den Religionslehren, oder bey allen den in den h. Urkunden enthaltenen Vorträgen, deren Kenntniss und gläubige Annahme nicht durchaus nöthig war, keinen solchen göttlichen Beystand annahm, wodurch auch diese

Theile der h. Schrift fehlerfrey wurden, und damit zugleich auch verneinte, daſs auch dieſe Theile den h. Schriftſtellern beym Niederſchreiben von dem h. Geiſte in die Feder ſollten dictirt ſeyn. —

Dagegen ſtimmt Socin mit unſerer neuern orthodoxen Dogmatik faſt ganz überein. Denn auch dieſe nimmt nur einen ſolchen göttlichen Beyſtand an, wodurch die wichtigſten Religionslehren, die in den h. Urkunden niedergelegt ſind, den Charakter der Göttlichkeit gewinnen; auch ſie beſteht nicht ſo ſehr auf eine Inſpiration im ſtrengſten Sinn bey den angegebenen Lehren, ſondern läſst hier die *inſpiratio late ſic dicta* genügen; und endlich ſucht ſie ja, gleich wie Socin, nicht ſo ſehr die Göttlichkeit der h. Schrift, als vielmehr nur deren Untrüglichkeit durch jene Inſpirationslehre zu erſtreben.

Dies mag zu der Beſtimmuug der Meinung Socin's über die Inſpirationslehre genügen, um ſo mehr, da es ſo ziemlich alles iſt, was ſich darüber ausmitteln läſst. Und deswegen gehe ich ſogleich zu der Unterſuchung des dritten Punktes: welche Beſtimmungen über die Inſpirationslehre ſich in den beyden ächt ſymb. Schriften der ſocin.

Unitarier, den beyden Rac. Catechismen finden, über.

Auch hier muſs man gleich zum Voraus bemerken, daſs die Unterſuchung dieſer Frage ſehr ſchwierig iſt, und man deshalb wiederum genöthigt iſt, aus der Zuſammenſtellung und Vergleichung mehrerer Stellen das Wahre zu folgern. Denn man findet in beyden Catechismen oft die Ausdrücke, *divina ſcriptura*, *homines divini*; allein für die Göttlichkeit der Schrift, und für die Göttlichkeit der Apoſtel, oder überhaupt der alt- und neuteſtamentlichen Schriftſteller, in ſofern ſie aus der Inſpiration hervorgehn ſoll, iſt in beyden Catechismen kein eigener Beweis geführt, obgleich dieſer durchaus nothwendig iſt, wenn die Behauptung aufgeſtellt wird, daſs die alt- und neuteſtamentlichen Schriften göttlich ſind, weil ſie den Verfaſſern inſpirirt wurden. Ja man ſcheint in beyden Catechismen dieſen Punkt recht geflliſſentlich übergangen zu haben, um die Meynung darüber frey zu laſſen. Denn ſehen wir im Rac. Catechismus nach, worauf die Verfaſſer deſſelben die Glaubwürdigkeit, (*veritatem et autoritatem ſ. ſcripturae*) der h. Schrift bauen, ſo iſt es keinesweges die In-

ſpiration, auf welche ſie dieſelbe, auch ohne Berückſichtigung aller andern Gründe, am feſteſten ſtützen könnten; ſondern es ſind die Gründe, nach welchen überhaupt die Glaubwürdigkeit eines Schriftſtellers beurtheilt werden muſs, nemlich: Konnte der Verfaſſer die Wahrheit des von ihm Mitgetheilten wiſſen, und wuſste er ſie wirklich? Wollte der Verfaſſer, und konnte er nach ſeinem uns bekannten Charakter nur Wahrheit ſagen? Daſs aber der Rac. Catechismus den Beweis auf dieſe Art wirklich führt, leuchtet aus den oben, bey der Darſtellung der Lehre der Unitarier über die Autorität, Integrität und Authentie der h. Schrift, beygebrachten Stellen hinlänglich hervor. In dem ganzen Rac. Catechismus findet ſich auch nicht ein einziges Mal das Wort *Inſpiratio*, noch weniger die Behauptung, die biblischen Schriftſteller ſeyen inſpirirt geweſen. Jedoch finden ſich Stellen, die es dennoch wiederum zweifelhaft machen, daſs die Verfaſſer dieſes Rac. Catechismus die Lehre von der Inſpiration ganz haben verwerfen wollen. Es kommen nemlich zuerſt Stellen vor, wo der Gottheit von dem Rac. Catechismus ein lenkender Einfluſs auf die

Apostel bey der Abfassung ihrer Schriften beygelegt wird. Die erste findet sich da, wo er von der Deutlichkeit (*perspicuitas*) der h. Schrift spricht: Er beweist diese Eigenschaft der h. Schrift mit folgenden Worten: *Primum cum Deus eo fine atque consilio scripturam s. hominibus tradi voluerit, ut ex ea voluntatem ipsius cognoscerent, incredibile prorsus est, ejusmodi scripta tradi voluisse, e quibus voluntas ipsius perspici et cognosci ab omnibus non posset.*[69]) Was heisst das anders, als die Gottheit sorgte dafür, (auf welchem Wege, mittelbar oder unmittelbar, mag hier noch unentschieden bleiben) dass die h. Schriftsteller die von ihnen deutlich erkannten Lehren der christlichen Religion, welche die Menschen zur Erreichung der ewigen Seeligkeit nothwendig wissen müssen, auch deutlich und verständlich in ihren Schriften niederlegten. Einen andern ähnlichen Wink giebt uns der II. Rac. Catechismus in dem Abschnitt: *De sufficientia s. scripturae.* Es ist hier die Rede davon, ob und wie man die Inspiration der h. Schrift

69) Cf. I. Rac. Cat. pag. 16. quaest. 1. Eben so wörtlich der II. Rac. Cat. pag. 15. quaest. 2.

beweisen könne? Er giebt zwey Beweise, von welchen der letztere so lautet: *Quod incredibile prorsus sit, in tam vasto sacrarum literarum volumine, quod Deus ideo scribi conservarique voluit, ut rerum salutarium notitia inde peteretur, paucula illa, quae rudissimo cuique ad salutem scitu sunt necessaria, non esse scripta omnia; et, cum multa admodum sint scripta, sine quorum cognitione salvi esse possumus, aliquid eorum esse omissum, sine quibus caetera omnia ad salutem nihil proficerent.* [70]) Aus diesen beyden Stellen folgt bestimmt soviel, daſs die spätern Unitarier einen gedoppelten Einfluſs der Gottheit bey Abfassung der Schriften des alten und neuen Testamentes annahmen, wenigstens bey den Lehren, *quae sunt scitu necessaria*, nemlich theils einen solchen, durch welchen die Form, in welcher die Schriften verfaſst wurden, und theils einen solchen, durch welchen der nothwendigste Inhalt bestimmt wurde. Betrachten wir nun die Lehren unserer Dogmatik über die h. Schrift, so finden wir, daſs diese zwey ganz gleichartige Bestimmungen macht, nem-

70) Cf. I. Rac. Cat. pag. 14. quaest. 2.

lich, daſs die h. Schrift alles enthalte, was der Menſch zur Erlangung der Seeligkeit zu wiſſen brauche, und dann, daſs dieſe Lehren ſo deutlich in der h. Schrift ausgeſprochen ſeyen, daſs ſie jeder mit einigem Aufwand von Mühe und Nachdenken leicht verſtehen könne, daſs aber dieſe Eigenſchaften der h. Schrift nur deswegen beygelegt werden können, wenn ſie wirklich inſpirirt ſey. Daraus nun, daſs die ſocin. Unitarier von der h. Schrift dieſelben Lehren aufſtellen, läſst ſich zwar nicht ſchlieſsen, daſs ſie ihre Behauptungen durch dieſelben Gründe beweiſen muſsten, welche unſere alte Dogmatik vorbrachte; aber merkwürdig iſt es doch immer, daſs ſie dieſelben Gründe, nemlich eine göttliche Fürſorge (wobey es uns jetzt noch ganz gleich ſeyn kann, wie und wie weit ſich dieſe geäuſsert habe,) anführen.

Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daſs aus dieſen beyden Stellen nur wenig für einen Inſpirationsbegriff gefolgert werden kann. Höchſtens läſst ſich nemlich folgendes ſchlieſsen: Wollte uns Gott ſeinen Willen in der h. Schrift ſo deutlich mittheilen, daſs jeder ihn daraus lernen kann, ſo muſste Gott vor allen Dingen dafür ſorgen, daſs dieſe Schrif-

ten den wahren göttlichen Willen ohne beygemischten Irrthum enthielten. Und gaben dies die socin. Unitarier zu, so liesse sich daraus vielleicht ein solcher göttlicher Beystand folgern, der die Apostel bey der schriftlichen Abfassung des göttlichen Willens untrüglich machte, also eine *inspiratio late sic dicta.* Da aber die socin. Unitarier, wenn sie auch die Richtigkeit des ersten Schlusses zugeben, dennoch die fernern Folgerungen läugnen konnten, (denn sie konnten ja sagen, die Apostel seyen hinreichend durch Christum belehrt,) so müssen andere und bessere Beweise dafür aufgesucht werden, dass auch die Nachfolger Socin's die Inspirationslehre annahmen.

Sieht man im Rac. Catechismus weiter nach, so findet man in der zweyten Ausgabe eine Andeutung, die freylich in der ersten nicht enthalten ist, aber dennoch eine sorgfältige Berücksichtigung verdient. Die Verfasser geben in dem Abschnitt: *De perspicuitate s. scripturae* die Regeln der Interpretation der h. Schrift an, und fragen dann, ob die gewöhnlichen hermeneutischen Regeln auch auf die Weissagungen des alten und neuen Testaments angewendet werden

können? und geben darauf die Antwort: *Non omnino: Prophetiarum enim obscurarum sensus, nisi eas vel divini viri exposuerint, vel saltem id dixerint, unde eae satis intelligi possint, vel denique eventus eos aperuerit, certo teneri sine peculiari spiritus divini ope non potest. Id quod significavit Petrus (2 Petri I, 21.), cum dixit, Prophetiam scripturae propriae resolutionis seu interpretationis non esse.* [71]) Diese Stelle sagt uns bestimmt, dass alle alt- und neutestamentlichen Weissagungen, nach der Meinung der socin. Unitarier, auf den Antrieb und unter dem Beystande des h. Geistes geschrieben seyn müssen, nachdem eine unmittelbare Offenbarung vorangegangen ist. Denn sind diese Weissagungen so dunkel, dass sie ohne ein, durch die göttliche Kraft erhöhtes, menschliches Erkenntnissvermögen nicht verstanden oder ergründet werden können, wie ist das denn möglich, dass ein Mensch diese Weissagungen durch eigene Kraft aussprechen und schriftlich niederlegen konnte? Dass aber dieses wirklich in der Stelle liegt, beweisst am deutlichsten die Vorrede zum II.

---

71) Cf. l. c. pag. 17. quaest. 1.

Rac. Catechismus, die ebenfalls in dem T. Rac. Catechismus fehlt. Es heifst daselbst pag. 7. *Agnoscimus quoque, Prophetas hodie nullos dari, quorum dicta sint quasi oracula divina, quibus refragari nefas sit. Itaque talem autoritatem nequaquam nobis fumimus; imo hoc ipsum est, quod nunc culpamus in iis, qui confessiones aut catecheses suas propemodum Prophetarum et Apostolorum scriptis aequant, ut contra eas ne hiscere quidem liceat. Verum enim vero tale donum prophetiae, hodie habere locum credimus, quo abditissimi s. Scripturae sensus eruantur, et mens spiritus s., quo autore illa conscripta est, ubique feliciter et dextre perspiciatur. Quod donum, etsi sit eximium, longe tamen infra dignitatem et excellentiam illius prophetiae doni subsistit, quo Apostolorum tempora nobilitata fuerunt. Ad illud enim laboris et solertiae humanae accedebat minimum, ad hoc plurimum requiritur. Illo qui praediti erant, in eo, quod Dei proferebant nomine, errare non poterant; hoc qui pollent, neutiquam sunt ab errandi periculo immunes. Ratio est, quia illi eorum, quae proloquebantur, non erant causa principalis, sed spiritus s., qui ipsis*

res, interdum verba quoque ipsa dictabit, adeo, ut illi nil nisi instrumenta Spiritus s. essent, et os suum ac linguam Spiritui s. commodarent. Hi autem sunt ipsi dictorum suorum primaria causa, Spiritus s. autem secundaria tantum et adjuvans. Unde liquet, autoritatem hujus doni parem esse autoritati illius nullo modo posse.

Aus dieser gewiss sehr merkwürdigen Stelle ersieht man so viel, dass die Verfasser des II. Rac. Catechismus eine unmittelbare Inspiration, und selbst eine *Inspiratio stricte sic dicta* bey den alt- und neutestamentlichen, vorzüglich aber bey den neutestamentlichen Weissagungen annahmen. Denn es wird ja ausdrücklich gesagt, dass die Propheten sprachen, getrieben vom h. Geiste, und selbst oft nur das sprachen, was der h. Geist ihnen wörtlich eingab. Freylich heisst es in der Stelle, *et interdum verba quoque ipsa dictabat Spiritus s.*, und man könnte daher zweifeln, ob sie annahmen, dass bey allen Weissagungen der h. Geist ihnen auch die Worte eingegeben habe. Aber dieser Zweifel verschwindet bald, wenn man selbst nur die Bestimmungen unserer neuern orthodoxen Dogmatik über die Inspiration näher in's

Auge faſst. [72]) Unſere Dogmatik nimmt an, daſs nur da eine wörtliche Inſpiration nöthig war, wo der h. Geiſt den h. Schriftſtellern etwas offenbarte, was ihnen bis dahin noch ganz unbekannt war, und auf welches ſie durch alle vorhergegangene Belehrungen noch nicht geführt worden waren. Denn da der menſchliche Geiſt ſich nur durch Worte irgend eine Vorſtellung, irgend eine Idee, klar machen kann, ſo muſsten die Weiſſagungen, die den h. Schriftſtellern durch den h. Geiſt zum erſten Male mitgetheilt wurden, auch in Worte gekleidet werden. Es wäre alſo doch leicht möglich, daſs die ſocin. Unitarier durch jene Beſtimmung andeuten wollten, daſs die Propheten nur da der wörtlichen Eingebung durch den h. Geiſt bedurften, wo ſie ſelbſt trotz ihres erhöhten Erkenntniſsvermögens bey Vorherverkündigungen ſich hätten irren können.

Aber nun fragt ſich, was gewinnt man durch dieſe Stelle für die Inſpiration der h. Schrift? Wenn es gleich als gewiſs vorausgeſetzt werden darf, daſs durch dieſelbe keine *Inſpiratio ſtricte ſic dicta*, auch nicht

---

72) Cf. Reinhard Dogmatik pag. 54. N. I.

ein Mal bey der schriftlichen Abfassung der göttlichen Weissagungen (*prophetiae*) erreicht werden kann, so ist doch gewiss, dass sich sehr leicht in Beziehung auf diese Weissagungen des alten und neuen Testaments eine *inspiratio late sic dicta* im Systeme des soc. Lehrbegriffs ableiten lässt. Man darf ja bestimmt voraussetzen, dass Gott nicht ohne die triftigsten Beweggründe (um mich dieses Anthropomorphismus zu bedienen) den natürlichen Lauf der Dinge unterbrach, um auf eine wundervolle Weise jene Weissagungen bekannt zu machen. Und daraus ist man dann wohl berechtigt zu folgern, dass der Gottheit auch alles daran gelegen war, diese Aussprüche rein und unverfälscht auf die späteste Zeit zu bringen; was dadurch schon erreicht werden konnte, wenn Gott den Verfassern beym Niederschreiben jener Weissagungen nur einen solchen göttlichen Beystand verlieh, durch welchen sie vor Irrthum gesichert wurden. Diese Folgerung scheint auch der II. Rac. Catechismus in der Vorrede als richtig anzuerkennen, indem er ein Mal behauptet, dass die h. Schriftsteller geschrieben hätten auf den Antrieb des h. Geistes, und indem er zweytens den h. Urkunden

einen so hohen Werth beylegt, *ut contra eos*, wie der Catechismus sich ausdrückt, *ne hiscere quidem liceat.* Wodurch aber konnten diese h. Urkunden jenen hohen Werth anders erlangen als dadurch, dafs sie unter einem solchen göttlichen Beystande (*inspiratio late sic dicta*) geschrieben waren, der sie völlig fehlerfrey machte. Die Richtigkeit dieser Folgerung wird sich weiter unten bewähren.

Jetzt darf man mit Recht die Frage aufwerfen, ob die soc. Unitarier unter dem *donum prophetiae* des apostolischen Zeitalters blos die Gabe der Weissagung verstanden, oder ob sie nicht vielleicht noch etwas mehr damit bezeichnen wollten. Und auch über diese Frage giebt der II. Rac. Catechismus hinreichende Auskunft. [73]) Es wird hier gefragt, welche Personen vorzüglich in der Kirche zu bemerken wären, und welches Amt diese Personen zu verwalten gehabt hätten. Nachdem dies letztere von den Aposteln angegeben ist, wird gefragt: *Quod officium prophetarum est?* und darauf wird ge-

73) Cf. II. Rac. Cat. Sectio II. Cap. 2. de ecclesia Christi, pag. 343. quaest. 1.

antwortet: *Myſteria divinae voluntatis aperire, occulta et ab omni ſenſu remota patefacere, futura etiam noſſe et praedicere* 1 Cor. 14. Hier findet man die Gabe der Weiſſagung als das letzte angeführt, und zuerſt als das wichtigere: die Geheimniſſe des göttlichen Willens deutlich zu machen, oder mit andern Worten, den Menſchen den Willen Gottes, der ihnen durch die Forſchungen der bloſsen Vernunft nicht hätte klar werden können, bekannt zu machen. Ich glaube, daſs man hier mit Recht die Worte *myſteria divinae voluntatis* ſo verſteht, daſs durch dieſelben die von Gott dem Menſchen angewieſene Beſtimmung, und der Weg, auf welchem er dieſe erreicht, alſo *omnia, quae homini ſcitu ſunt prorſus neceſſaria*, verſtanden und bezeichnet werden ſollen. Die Richtigkeit dieſer Erklärung bewährt ſich aus der Beſtimmung des I. Rac. Catechismus über das Amt der Propheten. Hier heiſst es *Officium prophetarum eſt: Futura praedicere, et difficilia intellectu ad religionem chriſtianam ſpectantia interpretari.* [74]) Der Wille Gottes war bereits durch Jeſum geof-

---

74) Cf. I. Rac. Cat. pag. 300. quaeſt. 1.

fenbart, und wurde jetzt von den Apofteln bekannt gemacht, aber in ihren kurzen Lehrvorträgen konnten diefe unmöglich allen ihren Zuhörern klar werden. Hier follten nun die Propheten durch weitläuftigere Auseinanderfetzungen die von den Apofteln ausgefprochene göttliche Beftimmung der Menfchen, und den Weg, auf welchem von den Menfchen das ihnen vorgefteckte Ziel erreicht werden könne, allen fafslich machen. Daffelbe fcheint auch aus der Vorrede des II. Rac. Catechismus (man fehe das obige Citat) hervorzugehn, wo es heifst: *tale donum prophetiae hodie habere locum credimus, quo abditiffimi etc.* Noch mehr aber beweift eine Stelle aus der Schrift von Crell: *Tractatus de Spiritu f., qui fidelibus datur* (1650), dafs die Propheten nach der Anficht der focin. Unitarier nicht blos Seher der Zukunft, fondern auch Schrifterklärer und Religionslehrer feyn follten. Crell fagt nemlich in der genannten Schrift pag. 235.: *Ideo autem in ifto loco* (2. *Tim. I.* 7.) *Spiritus fancti effectum hunc commemorat, quia Timotheum hortatur ad exercendum illud donum Dei, quod in ipfo erat per impofitionem manuum ipfius, intellige donum Prophetiae feu do-*

cendi et religionis christianae mysteria aliis explicandi, quod ei tanquam Evangelistae inerat.

Wenn es nun aber schon von den Personen der Kirche, die nur den zweyten Rang einnehmen, heisst: *illi eorum, quae proloquebantur; non erant causa principalis, sed Spiritus s., qui ipsis res, interdum verba quoque dictabat, adeo ut illi nil nisi instrumenta Spiritus s. essent, et os uum et linguam spiritui s. commodarent, et eam ob causam errare non poterant*, um wie viel mehr musste nicht dies nach der Meinung der soc. Unitarier bey den Aposteln der Fall seyn, da sie diesen Männern in der ältesten Kirche immer den ersten Rang einräumten, um so mehr, da die socin. Unitarier dazu behaupteten, dass die Apostel, obgleich sie den Unterricht Christi genossen hätten, noch der Belehrung durch den h. Geist bedurften, und dieselbe auch erhielten. Dies letztere ersieht man aus der Frage des I. Rac. Catechismus: *Quod est officium earum personarum, quos apostolos vocas?* wo die Antwort so lautet: *In mundum universum ire, et Evangelium Christi annunciare, cujus gratia a Christo electi primum, et ab ipso*

missi fuere, unde etiam Apostoli vocati sunt, quos etiam Christus Spiritu s. iis visibilem in modum misso et virtutibus ingentibus armaverat. [75]) Wenn die Apostel zu ihrem Amte schon hinlänglich durch Christi Belehrung ausgerüstet waren, so bedurften sie gewiss keines Beystandes durch den h. Geist, und eben so auch keiner weitern Belehrung. Aber nach dieser Antwort sollen die Apostel ein gedoppeltes erhalten haben: ein Mal den h. Geist, und dann, ganz ausserordentliche, ihrem Amte angemessene Kräfte und Fähigkeiten.

Wenn nun aber das letztere durchaus nichts anderes seyn kann als die Gabe der Wunderwirkung, so kann man unter dem ersten, der Gabe des h. Geistes nichts ande-

---

75) Cf. l. c. pag. 299. quaest. 4. Im II. Rac. Cat. pag. 342. lautet die Antwort auf obige Frage etwas verändert: *In mundum universum ire Matth. XXVI. 19, Marc. XVI. 15. et Evangelium Christi anunciare, et nominatim resurrectioni ejus testimonium perhibere: cujus praedicationis gratia a Christo electi et ab ipso missi fuere: unde etiam Apostoli vocati sunt, quos etiam Christus Spiritu s., coelitus misso, et virtutibus, tanto muneri convenientibus, instruxerat. Act. II. 4.*

res verstehen, als die höhere Einsicht in allen, zur Religion gehörenden Dingen.

Dafs die socin. Unitarier wirklich diese Worte gerade so, wie sie eben erklärt sind, verstanden wissen wollten, läfst sich sehr leicht aus der Stelle des I. Rac. Catechismus, wo von der Verheifsung des h. Geistes die Rede ist, beweisen. In dem I. Rac. Catechismus folgt auf die Anrede: *Explica quid sit donum Spiritus s.?* die Antwort: *Donum Spiritus s. in novo foedere promissum duplex est: unum perpetuo manens, alterum ad tempus, quod visibile fuit, ut illud invisibile.* [76]) Sogleich wird aber, da die Antwort die Frage noch dunkel liefs, worin nemlich die Wirkungen des der ersten Kirche verliehenen Geschenk's des h. Geistes bestanden, gefragt: *Quod vero est ad tempus concessum, idque adspectabile donum?* und darauf geantwortet: *Est donum edendorum vel possidendorum miraculorum, quod ab initio in Christum credentibus manifeste dabatur.* Offenbar liegt in dieser Stelle das Bekenntnifs, dafs die Apostel einer Beglaubi-

76) Cf. I. Rac. Cat. Cap. VI. de promisso Spiritus s. pag. 205. quaest. 1.

gung bedurften, und diese von der Gottheit wirklich erhielten, in der Gabe Wunder zu wirken; daſs sie aber auch bey ihrer Amtsführung des Beystandes Gottes bedurften, und zwar eines solchen, der sie in ihrem Geschäfte als Apostel, als Lehrer einer geoffenbarten Religion, ich möchte sagen, unfehlbar und untrüglich machte. Wie sehr es aber den Aposteln selbst Bedürfniſs seyn muſste, von dem Daseyn dieses göttlichen Beystandes überzeugt und gewiſs zu seyn, wird gewiſs jeder leicht einsehen, der nur bedenkt, daſs die Apostel gröſstentheils Menschen waren aus derjenigen Classe des Volkes, die eine wissenschaftliche Bildung am wenigsten zu genieſsen pflegt, so daſs Christus selbst nach einem dreyjährigen Unterricht in seiner Lehre ihnen noch sagen konnte: Vieles hätte ich euch noch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht fassen. Joh. XVI. 12. Mit welchem Miſstrauen gegen sich selbst, und gegen ihre Kenntnisse muſsten daher die Apostel ohne die Gewiſsheit, daſs ein göttlicher Beystand sie allenthalben umgebe, als Lehrer auftreten, als Lehrer einer geoffenbarten Religion, die für alle Menschen so viele, früher unbekannte Wahr-

heiten enthalten muſste, da nach der Lehre der ſocin. Unitarier überhaupt jede Religion für die menſchliche Vernunft etwas unerreichbares, wenn gleich nich unfaſsliches iſt. Aber auf der andern Seite, wie ſehnlich muſsten es die Schüler der Apoſtel wünſchen, von dem Daſeyn dieſes den Apoſteln verheiſsenen göttlichen Beyſtandes Gewiſsheit zu erlangen. Es wurde ihnen jetzt zum erſten Male die einzig wahre und hohe Beſtimmung des Menſchen, (nemlich die Beſtimmung zur Seeligkeit in einem künftigen Leben) zugleich mit dem einzigen Mittel, wodurch dies hohe Ziel erreicht werden könne, (nemlich Heiligung in dieſem Leben,) angekündigt, zum erſten Male gelehrt, worin dieſe Heiligung beſtehe, und wie der Menſch zu derſelben gelange; noch mehr, zum erſten Male erfuhren ſie durch die Apoſtel, was Gott aus Liebe zu den Menſchen gethan habe, und noch ferner thun wolle, um ihnen das Streben nach jenem unſchätzbaren Gute zu erleichtern. Unentbehrlich muſste ihnen da die Ueberzeugung ſeyn, daſs die Apoſtel nicht blos aus ihrem Gedächtniſſe wiedergaben, was ſie etwa von den Lehren ihres göttlichen Meiſters in dem-

ſelben hatten aufbewahren können; ſondern daſs Gott dieſen Männern, zum Heile der Menſchheit, durch ſeinen Beyſtand eine Untrüglichkeit in allen ihren auf Religion ſich beziehenden Ausſprüchen verliehen habe. Daſs dieſe Untrüglichkeit ein wahrhaftes in den Apoſteln bewirktes Wunder ſey, das ſich entweder nur durch den äuſsern ſichtbaren Beyſtand der Gottheit, d. h. durch die von den Apoſteln bewirkten Wunder, oder durch die göttliche Autorität Chriſti, der ſeinen Schülern dieſen göttlichen Beyſtand verſprochen hatte, beweiſen lieſs, verſteht ſich von ſelbſt. — Obgleich freylich hier zunächſt nur Zeugniſſe aus dem Rac. Catechismus angeführt werden ſollen, ſo möchte es dennoch nicht unpaſſend ſeyn, jetzt ſchon eine Stelle aus dem Volkel beyzufügen, um zu zeigen, daſs dies eben geführte Raiſonnement ganz im Geiſte der ſocin. Unitarier ſey, und nicht ohne allen Grund ihnen zugeſchrieben werde. In dem Abſchnitt: *De Eccleſia Chriſti* ſpricht der Verfaſſer auch über die dem Petrus verliehenen Himmelsſchlüſſel, und widerlegt die katholiſche Lehre vom Papſte als dem Nachfolger Petri, wobey er folgendes ſchreibt: *Reſtat, ut Pe-*

trum nullum in clavium administratione successorem habere ostendamus. Quod quidem factu haud difficile est, quandoquidem ex iis, quae paulo ante diximus, satis constat, claves istas Apostolorum proprias fuisse. In eo enim, qui claves regni coelorum habere, et hominibus jus quoddam, sempiternam felicitatem adipiscendi, largiri dicendus sit, ejusmodi requiritur autoritas, quae non nisi in eum cadit, qui ab ipso Deo aut Christo sit missus et Spiritu s. ita impletus, ut errare in iis rebus, quae ad regnum coelorum obtinendum pertinent, nequeat, sed exploratissimam earum teneat scientiam; utque iis argumentis fidem suis dictis conciliet, quae ostendant, ipsum divinitus missum, atque adeo ejus dicta pro Dei verbis habenda esse. Quae cum in solis Apostolis reperta, eorumque adeo propria fuerint, cumque Apostolatus officium defecerit, consequens certe est, nullum illis in clavium administratione successisse. [77]) Nach meinem Gefühl beweisst diese Stelle, wenn sich auch keine andere Beweisstelle für diese

---

77) Cf. Volkelii libri quinque etc. L. V. (VI.) Cap. 3. pag. 639.

Annahme anführen liefse, ganz entfcheidend, dafs die focin. Unitarier die Infpiration der h. Schrift annahmen. Auch liegt in diefer Stelle fchon eine bedeutende Nachweifung, wie weit fie die Infpiration annahmen, nemlich die Beftimmung: dafs die Infpiration Statt gefunden habe bey allem, *quae pertinent ad regnum coelorum obtinendum*, wofür Volkel eben fogut hätte fagen können, *quae fcitu prorfus funt neceffaria*, da die erfte Formel den focin. Unitariern nur als eine Umfchreibung der letztern galt.

Ob die focin. Unitarier diefen Infpirationsbegriff noch weiter ausgedehnt haben, ift eine Frage, die erft fpäterhin entfchieden, vielleicht bejaht werden kann. Jetzt liegt es mir ob, zu zeigen, wie der II. Rac. Catechismus die zuletzt angeführte Stelle aus dem I. Rac. Cat. beftimmt hat. Hier heifst es in dem Abfchnitt *de promiffo Spiritus f.*: *Quod vero eft ad tempus conceffum, idque adfpectabile donum?* Und die Antwort darauf ift: *Eft ejusmodi vis divina, quae aut in iis, quibus dabatur, aut per eos, res admirabiles, et curfum naturae plane fuperantes, efficiebat, quod donum ab initio in*

Christum credentibus dabatur. [78]) — Betrachtet man die Stelle näher, und vergleicht man sie mit der Antwort des I. Rac. Cat. so findet man sogleich, daſs sie daſſelbe lehrt, nur mit deutlicheren und beſtimmteren Worten. Oben hieſs die Antwort: *Donum Spiritus ſ. eſt donum vel edendorum vel poſſidendorum miraculorum.* Es war dadurch unbeſtimmt geblieben, was man ſich unter dem *donum poſſidendorum miraculorum* zu denken habe, ob dies etwa Wunder ſeyn ſollten, bewirkt durch die göttliche Allmacht an ihrer äuſsern Geſtalt, oder in ihren geiſtigen Fähigkeiten, obgleich an das erſtere kaum zu denken iſt, da die h. Schrift keine Silbe davon erwähnt. Denn eher hätte man noch daran denken können, daſs Gott ihrem Körper, oder vielmehr ihren Händen die fortdauernde übernatürliche Kraft verlieh, durch das Auflegen derſelben auf das Haupt eines Gläubigen dieſem den h. Geiſt mitzutheilen, und der Wirkungen deſſelben theilhaftig zu machen. Aber auch dies gehört ſchon in die Rubrik der *edendorum miracu-*

---

78) Cf. l. c. pag. 249. quaeſt. 1.

lorum, und ein vernünftiger Leser konnte kaum einen Augenblick zweifeln, was die Verfasser des I. Rac. Catechismus mit den Worten: *donum possidendorum miraculorum* andeuten wollten, nemlich das in dem Geiste der Apostel bewirkte Wunder der höhern Einsicht in Sachen der Religion. Aber die Verfasser des II. Rac. Catechismus wollten jedem Missverständniss vorbeugen, und setzten Statt jener Worte die Erklärung: *Donum Spiritus s. est divina vis, quae in iis miracula efficiebat.* — Eine zweyte Erklärung, welche die Verfasser des II. Rac. Catechismus anbrachten, war die, dass sie das in dem I. Rac. Catechismus gebrauchte Wort *miraculum* umschrieben. Wohl darf man annehmen, dass zu der Zeit noch kein Streit über den Begriff des Wortes *miraculum* obwaltete, aber dennoch hielten sie es für gut, genauer anzugeben, welchen Begriff sie mit diesen Worten verknüpfen wollten. Sie verstanden unter *miraculum* eine Wirkung, welche die Naturkräfte weit überstieg, welche also von Naturkräften nicht hervorgebracht seyn konnte, oder kürzer: eine übernatürliche Wirkung. Damit schnitten sie ihren Gegnern zugleich die Mit-

tel ab, ihnen den Schluſs als aus ihrer Lehre folgend aufzubürden: daſs die Apoſtel ſchon durch den bloſsen Unterricht Chriſti ſo tief in die ganze geoffenbarte Lehre eingeweiht worden ſeyen, daſs ſie bey einigem Nachdenken unmöglich irren konnten. Sie wollten damit alſo, als ihre ſymboliſche Meynung, die Behauptung aufſtellen, daſs die Apoſtel noch durch den übernatürlichen Beyſtand Gottes in die geheimſten Tiefen der göttlich-geoffenbarten Religion eingeweiht wären und deswegen in Religionsſachen nicht irren konnten.

Mit dieſen Beweisſtellen muſs nur noch eine Stelle aus des Volkel's Schrift *de vera religione* verbunden werden, in welcher es ausdrücklich geſagt iſt, daſs die Apoſtel nach Chriſti Tode in Religionsſachen durch den h. Geiſt belehrt wurden. In dem Capitel *de traditionibus* prüft der Verfaſſer die Stellen der h. Schrift, welche die katholiſche Kirche als *dicta probantia* für das Daſeyn und die Wichtigkeit der Tradition anführen, vorzüglich die Stelle Joh. XVI. 12. und ſchreibt darüber folgendes: *Illa quoque Chriſti verba adducere ſolent adverſarii, quibus diſcipulos ſuos ſic alloquitur: Adhuc*

multa habeo vobis dicenda, ſed quae nunc ferre nequeatis. Cum autem venerit Spiritus ille veritatis, deducet vos in omnem veritatem. Ex quo loco mirandum eſt, quo pacto audeant concludere, Apoſtolos non omnia ad ſalutem neceſſaria literis conſignaſſe, cum antecedens nullam ad hujus conſequentis illationem vim habeat; nec quemquam, qui locum inſpexerit, latere poſſit, Chriſtum ante mortem, reſurrectionemque ſuam, atque ante Spiritum veritatis miſſum diſcipulis ſuis haec verba feciſſe. Quo tempore, licet propter judicii imbecillitatem omnia chriſtianae religionis myſteria percipere non potuerint: poſtea tamen eos plena illorum notitia, qua ad Apoſtolicum munus obeundum opus erat, completos fuiſſe, ex his Chriſti verbis clariſſime patet. Quomodo igitur ex eo, quod ante acceptum Spiritum ſ. omnia chriſtianae religionis myſteria intelligere non poterant, ſequitur, eos, poſtquam Spiritum ſ. acceperunt, et ſic omnia illa myſteria plene intellexerunt, ea non ſcripſiſſe, quae caeteris hominibus, quorum ſaluti conſulere debebant, ad eam adipiſcendam omnino eſſent neceſſaria? Imo ſi quippiam ex hoc loco in

alterutram partem concludi poteſt, potius inde colligendum eſt, eos, cum omnia plene per Spiritum ſ. edocti eſſent, quantum unicuique neceſſarium eſt, literis conſignaſſe, aut conſignari curaſſe. Atqui animadvertendum erat, illa multa, quae ad Spiritus ſ. adventum reſervata fuerunt, adeo fuiſſe ardua, ut citra ſingularem divini Spiritus illuminationem ab Apoſtolis percipi non potuerint, poſtea autem et ab ipſis, et ab aliis, quos illi docuerunt, recte fuerint percepta. [79]) Gewiſs folgt auch aus dieſer Stelle, wenn auch Volkel dieſe Folgerung nicht ſelbſt beſtimmt ausgeſprochen hätte, daſs die Apoſtel und Schriftſteller des neuen Teſtamentes, (und eben ſo natürlich auch die Religionslehrer im alten Teſtament), in ihrem Vortrage der geoffenbarten Religion untrüglich waren. Es verſteht ſich dann von ſelbſt, daſs dies auch bey dem ſchriftlichem Vortrage der Religion gelten muſs, und ſomit hätten wir durch Beyhülfe dieſer beyden Stellen aus der Schrift des Volkel dieſelben Reſultate im Rac. Catechismus gefunden,

---

79) Cf. l. c. L. IV. (V.) Cap. 8. pag. 598.

die wir oben aus Socin's Schriften herausbrachten. Es ergiebt sich nemlich, daſs die socin. Unitarier nach Socin's Tode ebenfalls den Grundsatz aufstellten: die h. Schriften des alten und neuen Testaments sind untrüglich in allen zur Religion gehörigen Dingen (*quae scitu prorsus sunt necessaria*), weil sie verfaſst sind von Männern, die sich eines göttlichen Beystandes zu erfreuen hatten, durch welchen sie in allen diesen Dingen untrüglich wurden. In manchen Dingen fand bey diesen Männern eine *Inspiratio stricte sic dicta*; in der Regel aber nur eine *Inspiratio late sic dicta* Statt. — Wie weit sie nach dieser Bestimmung von unserer alten orthodoxen Dogmatik abweichen, wie nahe sie mit unserer neueren milderen Dogmatik zusammen trafen, bedarf, da sie schon ein Mal gegeben wurde, keiner weiteren Erörterung.

Dies sind die wichtigsten Beweisstellen aus den beyden symbol. Hauptschriften der socin. Unitarier, und ich darf gewiſs nicht ohne allen Grund hoffen, daſs sie für die Behauptung genügen werden, daſs auch den socin. Unitariern nach Socin's Tode der Begriff der Inspiration nicht fremd war, ja

dafs sie ihn selbst als eigenen Artikel ihres Lehrgebäudes betrachteten. Wenn jemand hier vielleicht einwenden wollte, dafs in allen Stellen nie wörtlich der Inspiration gedacht ist, und dafs man daher nicht annehmen könne, dafs die socin. Unitarier diesen Begriff als symbolisch haben betrachten wollen, so gebe ich zwar das erstere gerne zu, kann aber unmöglich der daraus gezogenen Folgerung beypflichten. Denn ein Mal sind beyde Ausgaben des Rac. Catechismus nur sehr kurze Lehrbücher, Compendien, in welchen unmöglich das ganze Lehrgebäude mit allen seinen Lehrsätzen und Folgerungen wissenschaftlich angegeben und ausgeführt seyn kann; und dann betrachte man doch nur unsere symbolischen Bücher, denen es doch gewifs nicht an Ausführlichkeit mangelt. Auch in allen den verschiedenen symbolischen Schriften, die unser Concordienbuch enthält, selbst in der letzten, der sogenannten Concordienformel, ist mit keiner Silbe der Inspiration der h. Schriftsteller ausdrücklich gedacht, und doch möchte ich schwerlich glauben, dafs unsere orthodoxe Kirche annimmt, dafs man den Glauben an die Inspiration der h. Schrift der willkührli-

hen Annahme eines jeden evangelisch-lutherischen Theologen habe überlassen wollen. [80]) Will man doch eine Folgerung zulassen, so bin ich fest überzeugt, dass die

80) Cf. Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte von D. C. F. Stäudlin. Göttingen 1819. pag. 140. — Die symbolischen Bücher unserer Kirche setzen die Inspiration der h. Schrift voraus, und betrachten sie als eine Lehre, über welche die Protestanten mit den Katholiken ganz einverstanden sind. Daher mag es auch kommen, dass die Lehre von der Inspiration nie in einem eigenen Artikel behandelt wird. Nur gelegentlich kömmt eine Aeusserung vor, welche bestimmt auf diese Lehre hinweist. Sie findet sich in der Apologie der Augspurgischen Confession (pag. 100. der Ausg. der symb. Bücher von Walch), wo Melanchton schreibt: *Profecto mirum est, adversarios tot locis scripturae nihil moveri, quae aperte tribuunt justificationem fidei, et quidem detrahunt operibus. Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse Spiritui S. non animadvertenti has voces.* Diese letzten Worte übersetzt *Justus Jonas:* „Wo denken doch die armen Leute hin? Meinen sie, dass die h. Schrift ohne Ursache einerley so oft mit klaren Worten erholet? Meinen sie, dass der h. Geist sein Wort nicht gewiss und bedächtlich setze; oder nicht wisse, was er rede?"

ſocin. Unitarier weit eher die Befugniſs hatten, daran zu zweifeln, daſs unſere proteſtantiſch-lutheriſche Kirche die Inſpirationslehre angenommen habe, als unſere Kirche berechtigt ſeyn konnte, ein Gleiches von ihnen zu behaupten. Wohl heiſst es in unſern ſymboliſchen Büchern, daſs die heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens ſeyn ſoll, aber daraus dürfen wir keinen Schluſs ziehen, daſs die Verfaſſer dieſer Schriften die Lehre von der Inſpiration als ſymboliſch haben ſanctioniren wollen, wenn wir uns nicht wenigſtens der Inconſequenz ſchuldig machen wollen, etwas für uns als Beweis anzuführen, was wir den ſocin. Unitariern nie als Beweis gelten laſſen wollten. Denn auch ſie nennen die Schrift die h e i l i g e, und ſprachen von h e i l i g e n Schriftſtellern (*ſacra ſcriptura, homines divini*); auch ſie laſſen die h. Schrift die einzige Norm ihres Glaubens ſeyn; aber jede Folgerung, die man daraus für das Daſeyn der Inſpirationslehre in ihrem Syſteme hätte ziehen mögen, ſchnitten unſere Polemiker immer ſorgfältig ab, indem ſie behaupteten, daſs derjenige, welcher die Inſpirationslehre annehme, auch gehalten ſey, einen eigenen

Beweis dafür zu führen. Dieser mangele aber in den symbolischen Schriften der soc. Unitarier, und deshalb müsse man behaupten: dass diese Lehre nicht in das System der socin. Unitarier gehöre. Wie inconsequent und ungerecht hier aber geschlossen wurde, braucht gewiss nicht weiter gezeigt zu werden.

Soviel wäre also schon aus dem Rac. Catechismus erwiesen, dass auch die socin. Unitarier nach Socin's Tode die Inspiration der h. Schrift in so weit annahmen, dass die h. Schriftsteller in allen zur Religion gehörigen Dingen untrüglich wurden. Zwar ist unsere neuere, mildere orthodoxe Dogmatik von dem Irrthum zurückgekommen, von der Inspiration auch die unfehlbare Gewissheit aller andern in der Bibel aufgezeichneten Notizen, (z. B. der Geschichte), in so fern sie nicht Bezug haben auf gewisse Lehren der Religion, zu erwarten. Und deshalb könnte man, wenn blos nachgewiesen werden sollte, wie weit der socin. unitarische Lehrbegriff mit unserer milderen orthodoxen Dogmatik übereinstimmt, sich berechtigt glauben, die Untersuchung als beendigt anzusehen. Da aber der socin. unitarische Lehrbegriff auch mit unserer älteren Dogmatik verglichen wer-

den soll, so muss jetzt noch untersucht werden, welche Lehren die socin. Unitarier über die Inspiration, insofern sie sich auf Geschichte bezieht, aufstellten.

Im Rac. Catechismus findet sich darüber nichts, und man ist deswegen genöthigt, zu andern Schriften der socin. Unitarier seine Zuflucht zu nehmen. Hier giebt nun Volkel's Schrift *de vera religione* die beste Auskunft, und daher muss aus dieser mitgetheilt werden, was sich in ihr über den in Frage stehenden Punkt findet. Jedoch wird es überflüssig seyn, alle die Stellen auszuheben, wo im Allgemeinen gesagt wird, dass die Apostel den göttlichen Geist besassen, und dass sie von diesem tiefere Einsichten in die geoffenbarte Religion erhielten; sondern es wird genügen, diejenigen Stellen anzuführen, aus welcher auch die Annahme einer Inspiration der geschichtlichen Theile der h. Schrift gefolgert werden könnte. Die erste Hauptstelle findet sich im Volkel L. V. (IV.) Cap. 5. *de sacrarum literarum autoritate.* Hier sucht er zu zeigen, dass man deswegen, weil in der h. Schrift, und vorzüglich im neuen Testamente, hin und wieder kleine Widersprüche vorkommen (jedoch nur in

Dingen, die von geringer Wichtigkeit find), der h. Schrift die Glaubwürdigkeit nicht abſprechen dürfe. Als Grund führt er an, daſs man dann jedem Geſchichtsſchreiber, wenn dieſes hinreiche, das neue Teſtament verdächtig zu machen, die Glaubwürdigkeit abſprechen müſſe, und fährt darauf pag. 375 ſo fort: *Non ſolum enim ſaepe numero earum (hiſtoriarum) ſcriptores de multis maximisque rebus diſſenſerunt; ſed et homines eos fuiſſe conſtat, quos divino ſpiritu carentes, maximaque ex parte, quae literis mandarunt, ipſos per ſe non habuiſſe comperta, nec ullo periculi metu, ſed ſummae laudis praemio propoſito, ſcribendi partes ſuſcepiſſe, et porro haud ſatis dignos eſſe, quibus indubitata fides tribuatur.* Es ſcheint alſo hier der Grundſatz ausgeſprochen zu ſeyn, daſs auch eine Geſchichte auf den Antrieb und mit Beyhülfe des h. Geiſtes geſchrieben werden könne, ſo daſs dadurch die Geſchichte ſelbſt, die uns der Geſchichtſchreiber mittheilt, den Charakter einer göttlich geoffenbarten annimmt, welcher an der Glaubwürdigkeit derſelben nicht mehr zweifeln läſst. Aber wenn auch dieſe Folgerung falſch wäre, ſo-

liegt doch wenigstens gewiss in dieser Stelle die Behauptung, dass die alt- und neutestamentlichen Geschichtschreiber die von ihnen erzählte Geschichte auf den Antrieb und unter der Beyhülfe einer göttlichen Kraft schrieben, und durch diese vor allem groben Irrthum gesichert wurden.

Aber man könnte diese ganz allgemeine Folgerung dadurch beschränken wollen, dass man einwendete, dieser göttliche Beystand habe sich nur da thätig erwiesen, wo in der Geschichte selbst *wesentliche Lehren der Religion enthalten sind*, wo also der göttliche Beystand durchaus nöthig war, damit sich hier kein Irrthum einschleichen könnte, der den Menschen das ihnen bestimmte Ziel ganz verfehlen liess. Dass aber Volkel dies nicht so beschränkt verstanden wissen wollte, zeigt ein Mal schon der Zusammenhang. Es wird ganz allgemein gesagt, dass alle anderen Geschichtschreiber sich keines göttlichen, d. h. übernatürlichen Beystandes rühmen konnten, und darin liegt mit eingeschlossen, dass es doch wohl möglich sey, dass jede Geschichte ohne Ausnahme von der Gottheit geoffenbart werden könne, und durch diese göttliche Offenbarung den Charakter der Un-

trüglichkeit gewinne. Indem aber Volkel den Apofteln diefen göttlichen Beyftand zufchreibt, fcheint er auch ihren Schriften, und den darin enthaltenen gefchichtlichen Theilen, den Charakter der unumftöfslichften Wahrheit beyzulegen. Und dann findet fich zweytens noch eine andere Stelle, in demfelben eben erwähnten Capitel, woraus feine Meinung noch klarer hervorgeht. Nachdem er den Beweis für die Glaubwürdigkeit des neuen Teftamentes geführt hat, fucht er ihn auch für das alte Teftament zu führen. Dabey kommt er denn auch, nach dem er diefen Beweis im Allgemeinen gegeben hat, auf den Pentateuch, und bemerkt, dafs diefem fehr viele nicht volle Glaubwürdigkeit zufchreiben wollten, vorzüglich nicht in den Theilen, welche die Gefchichte der vormofaifchen Zeit enthalten, d. h. der Genefis. Hier unterfcheidet er ferner: Entweder geben fie zu, dafs Mofes da Wahrheit gefchrieben habe, wo er die Gefchichte erzählt, die unter den Augen ganzer Volksftämme, ganzer Nationen, und vorzüglich unter feiner Leitung fich zutrug, oder fie läugnen auch hier die Wahrheit der von ihm erzählten Thatfachen. Ift das letztere, fo thun fie

höchst unrecht, daſs sie sich blos auf eine Geschichte berufen, welche mehrere Jahrhunderte vor seiner Zeit umfaſst, gleichsam als geständen sie damit ein, daſs doch das wahr sey, was er als Thatsache seiner Zeit erzähle. Dann fährt er pag. 379 so fort: *Quod si concedunt, ei in istiusmodi rebus fidem esse adhibendam, necesse est, ut caetera omnia admittant, quae ab illo scribuntur, licet multis ante ipsum seculis facta. Narrat enim ea sibi contigisse, eaque suo ministerio divina ope fuisse peracta, quae apertissime demonstrant, eum in summa fuisse apud Deum gratia, divinissimumque prophetam extitisse, ita ut necesse sit, verissima esse omnia illa, quae tam constanter asserit. Nam in virum tam divinum, tam charum Deo, nec ignorantia istarum rerum, nec turpissimum mendacium cadit.* Es möchte also, wenn man nemlich dem Volkel mehr Autorität zuschreibt, als jedem anderen Privatgelehrten sonst beyzumessen ist, d. h. wenn man seiner Schrift, wie billig, kirchliche Autorität beygelegt, entschieden seyn, daſs die socin. Unitarier, welche nach Socin's Tode lebten, die Inspiration der h. Schrift auch nach ihrem geschichtli-

:hen Inhalte (aber freylich nur eine *inſpi-*
'atio late ſic dicta, wodurch dieſer geſchicht-
iche Inhalt ebenfalls den Charakter der un-
rüglichen Wahrheit erhält), nicht läugne-
:en. Daſs ſie aber dennoch bey dieſer An-
nahme nie ganz mit unſerer älteren ortho-
doxen Dogmatik zuſammen kommen, leuch-
tet bey näherer Betrachtung der Beſtim-
mung eines Calov und Quenſtedt über die
Inſpiration gewiſs einem jedem leicht ein.

Zuletzt iſt noch zu unterſuchen, wie
die neueſten Anhänger Socin's, die jetzigen
polniſchen Unitarier, über die Inſpiration
denken, und hier wird es auf den erſten
Blick klar, daſs auch ſie die Lehre von der
Inſpiration in ihrer Dogmatik aufnahmen.
Die Hauptſtellen darüber finden ſich in der
Summa theologiae chriſtianae ſecundum Uni-
tarios Part. IV. Cap. II. De membris eccle-
ſiae §. *I—V.* Im §. I. ſpricht dieſes Lehr-
buch von der Eintheilung aller Perſonen der
chriſtlichen Kirche in Lehrer und Schüler,
oder in kirchliche und weltliche Perſonen,
wie man ſie ſeit den drey erſten Jahrhunder-
ten unterſchieden habe. Wichtiger iſt ſchon
§. II., in welchem es alle kirchlichen Perſo-
nen, (Lehrer) eintheilt in *ordentliche* und

außerordentliche. Extraordinarii illi fuerunt, qui ad ecclesiae Jesu Christi fundamenta facienda modo extraordinario vocati, et extraordinariis donis Spiritus s. instructi Rom. X. 14. Actor. I. 8., aut etiam a Christo Domino infallibili instructione missi sunt Matth. X. 1—16. Cap. XXVIII. 19. 20. Act. V. 41. 42., ut Apostoli, Prophetae et Evangelistae, 1 Cor. XII. 28. 29. Ephes. IV. 11—12., et si qui alii similis autoritatis sine successoribus fuere. Ordinarii hi sunt, qui in ecclesiae aedificationem usque ad consummationem seculi manebunt. Illi novam doctrinam docuerunt: Hi pro regula debent habere illorum doctrinam Gal. I. 8. 9. Rom. XVI. 17. 1 Tim. VI. 3. 4. 5. 2 Joan. vers. 9. 10. 11. Tit. I. 9. Illi fundaverunt ecclesiam: Hi aedificare debent, 1 Cor. XIV. 26. Illorum autoritas est irrefragabilis: Horum institutio examinanda est. 1 Joan. IV. 1. 1 Cor. V. 15. Dann setzt es im folgenden §. III. die Vorzüge und die Würde dieser drey verschiedenen Lehrämter auseinander. Zuerst spricht es §. III. von dem Apostelamt. Der Paragraph lautet so: *Extraordinariorum ministrorum praecipui fuerunt Apostoli, numero duodecim, Matth. X. 25. XX. 17.*

XVI. 14. 47. *Act.* I. 15—26., *cum Paulo*, *decim* 1 *Cor.* IX. 1. *quos Christus Domi*-*s peculiari vocatione fuit dignatus ad te*-*sticandum de Ejusdem Vita, Morte, Re*-*rrectione, Gloria atque Doctrina Act.* I. 21. 22. *Cap.* X. 41. *Cap.* XXII. 15. *Apo*-*lorum praerogativae:* 1) *Quod ad id mu*-*ris a Christo Domino immediate fuerint* *cati Joan.* XX. 21. *Gal.* I. 1. 2) *Primi* *st Christum Dominum fuerunt infalli*-*iles Evangelicae gratiae praecones.* *Eorum institutionem, etsi licuit judicio* *scretorio subjicere, non tamen contra*-*ictorio; siquidem singulari Spi*-*itus S. assistentia in doctrina* *vangelica praedicanda gavisi* *int. Ioan.* X. 14. 26. *Cap.* XVI. 13. *Cap.* X. 22. *Gal.* I. 12. *Luc.* XXIV. 49. *Act.* I. 1. 4) *Excellentiori, quam alii, dono* *Miraculorum praediti fuerunt, Hebr.* II. 4. *Matth.* XVI. 20. *Rom.* XV. 18—19. *Act.* I. 1. *Cap.* V. 15. *Cap.* XIX. 12. — Im §. V kommt der Verfasser auf die Propheten, nd beschreibt deren Amt folgender Maas-en: *Prophetae Novi Testamenti in Eccle*-*ia Apostolis honore proximi fuere. Ephes.* II. 5. *Cap.* IV. 11. 1 *Cor.* XII. 28. *quales*

leguntur Act. VI. 27. 28. Cap. XXI. 8—11. Cap. XXIII. 1. 1 Cor. XI. 4—5. Cap. XIV. Potissimum munus Prophetarum Novi Testamenti in eo situm fuit, ut quae a Christo et Apostolis revelata erant, ea copiosius et clarius in gratiae plebis interpretarentur. Ita ut proprie Propheta fuerit nuncius Dei ad homines, peculiari Spiritus S. dono instructus (1 Cor. XII. 10. 1 Tim. IV. 14.), cum vero Deus revelaverit praeterita, vel praesentia et futura; Hinc Prophetarum fuit, aliis interpretari Scripturas, doctrinae Christianae capita, et mysteria ipsis extraordinarie in hunc finem patefacta. 1 Cor. XII. 7. Cap. XIV. 6, et nonnunquam futura praedicere Joel. II. 28. Act. II. 17. 18, ut et ipsi Apostoli praedixerunt Act. XX. 28—31. 1 Thess. IV. 14. 15. et alias. Vulgo quidem is tantum solet dici Propheta, qui futura praedicit, at nec Joannes Baptista legitur aliquid praenunciasse (Luc. VII. 28.) nec veteris Foederis Prophetarum fuit tantum futura, et quidem a Deo immediate, vel per Angelos revelata, populo praenunciare; sed etiam ad legis jam dudum revelatae cognitionem docere, et ad ejus observantiam hortari, ut ostendunt in hunc fi-

em. institutae scholae Prophetarum 1 *Reg. XIX.* 20. 4 *Reg. IV.* 38.

Endlich im §. V. findet sich noch eine merkwürdige Stelle, nemlich die Erklärung ihres Sprachgebrauches des Wortes Evangelista, aus der sich sogleich ergiebt, daſs sie mit diesem Worten etwas ganz anderes bezeichnen wollten, als man gewöhnlich darunter zu verstehen pflegt: *Evangelistarum nomine in Scriptura s., specifice vero Ephes. IV.* 11., *non quatuor laeti Nuncii scriptores, quorum Joannes et Matthaeus fuerunt Apostoli, intelliguntur; verum Apostolorum Disciputi, Comites et in annunciando Evangelio Coadjutores, atque ab Apostolis, tamquam Vicarii, missi eo, quo ipsi pervenire non potuerunt; licet pari cum Apostolis in docendo autoritate praediti non fuerint, de quibus vide Act. VI.* 5. *Cap. VIII.* 12. *Cap. XXI.* 8. 2 *Tim. IV.* 5. *Tit. I.* 5. *Philip. II.* 19. *conf.* 2 *Cor. VIII.* 18. 19. 23.

Alſo die Apostel und Propheten der ersten Kirche lehrten auch nach der *Summa theolog. christ.* unter dem Beystande des h. Geistes, und von den Aposteln heiſst es ausdrücklich daſs sie untrüglich, *infallibiles*, waren, weil ihnen Christus dies versprochen

hatte. Dies ſtimmt mit unſerer neueren milderen orthodoxen Dogmatik ganz überein, da dieſe nie mehr, als hier die neuern Unitarier aus jenen Schriftſtellen folgerten und beweiſen wollten. Denn auch ihr war es, wie oben bemerkt iſt, am meiſten darum zu thun, die Untrüglichkeit der h. Schrift zu erlangen; und dieſe konnte, wenn ſie als Dogma behauptet wurde, immer nur als Folgerung aus jenen Stellen erwieſen werden, in denen Jeſus ſeinen Apoſteln den Beyſtand des h. Geiſtes zu ihrer Amtsführung, (wozu, wie es ſich von ſelbſt verſteht, auch die ſchriftliche Abfaſſung der geoffenbarten Religion gehört,) verheiſst.

Jedoch nach allen dieſen Beweiſen, daſs den ſocin. Unitariern die Inſpirationslehre nicht fremd war, wird man noch immer folgende Einwürfe machen können: Wenn auch alles als wahr zugegeben wird, daſs die ſocin. Unitarier von einer *heiligen* Schrift, von *divinis hominibus* ſprachen, daſs ſie behaupteten, die Apoſtel hätten gelehrt und geſchrieben durch und unter dem Beyſtande des h. Geiſtes, ſo daſs ſie durch dieſen Beyſtand untrüglich geworden ſind: ſo folgt daraus noch immer nicht, was daraus hat

olgen sollen, nemlich dafs sie ganz mit unserer Dogmatik in der Lehre von der Inspiration übereinstimmen, und es kann schon um deswillen nicht folgen, da die socin. Unitarier ganz andere Begriffe über das Wesen des h. Geistes hatten und noch haben, als wir darüber aufzustellen gewohnt sind. — Aber dieser Einwurf, der auf den ersten Anblick viel Scheinbares haben kann, verliehrt bey näherer Betrachtung alle Kraft. Wahr ist es allerdings, dafs die socin. Unitarier mit dem Ausdrucke *h. Geist* nur eine Kraft der Gottheit [81]) bezeichnen, während unsere Dogmatik aus dem h. Geist immer ein eignes, dem Wesen nach dem Vater und Sohn ganz gleiches, (ὁμοουσιος) aber auch mit dem Vater und Sohn zu einer einzigen

81) *Spiritus s. est ipsius Dei vis et efficacia quaedam, quae secum sanctitatem aliquam afferat.* (F. *Socini Institutio relig. christ. pag.* 10. O. O. I. *pag.* 652. *b.*) — *Spiritus s. est virtus et efficacia Dei.* F. *Socini tractatus de Deo, Christo et Spiritu s.* (O. O. I. 811. *b.*) — *Spiritus s. est virtus seu efficacia a Deo in homines manans, iisque communicata, quae eos ab aliis segregat, et suis usibus consecrat.* (*II. Rac. Cat. Cap.* 6. *de promisso Spiritus s. pag.* 248. *quaest.* 1.

Gottheit unzertrennlich verbundenes Subject (ὑποστασις, *suppositum*) macht. Auch das ist nicht zu leugnen, daſs es dem ungeübten Blick zuerst scheinen kann, daſs die Wirksamkeit dieses göttlichen Wesens in den Aposteln von ganz andern Folgen gewesen seyn müsse, als die Wirksamkeit einer bloſsen göttlichen Kraft. Aber bey genauerer Untersuchung fällt dieser Schein in ein Nichts zusammen. Denn was wollte unsere Dogmatik durch die Inspiration, welche eine Wirkung des h. Geistes seyn sollte, anders erlangen, als die Gewiſsheit, daſs die Apostel als solche, als Lehrer einer geoffenbarten Religion, nicht irren konnten, mithin auch nicht irren konnten bey der Abfassung der h. Schriften, weil sie während dieses Geschäftes ebenfalls als Religionslehrer thätig waren. Auf welche Art diese Inspiration durch den h. Geist bewirkt sey, darüber haben die Theologen unserer Kirche manche Hypothese aufgestellt, und eben so darüber, wie weit sich die Folgen dieser Inspiration erstreckten; aber nie hat man darüber in's Klare kommen können, und wird auch nie in's Klare kommen, da das Factum selbst zu den übersinnlichen gehört, das heiſst

n solchen, welche dem menschlichen Geiste ohne specielle unmittelbare Belehrung durch die Gottheit unerklärlich und unerforschlich sind. Und nun frage man sich, was die socin. Unitarier anders durch die den Aposteln verheissene und wirklich verliehene göttliche Kraft erreichen wollten, als die Untrüglichkeit der Apostel in Sachen der Religion? Sagt nicht Socin selbst in den angeführten Stellen, dass die Apostel geschrieben hätten *pleni Spiritus s., vel ipso Spiritu s. dictante*? Sagt nicht Volkel ausdrücklich in jenen oben mitgetheilten Stellen, dass die Apostel in allem, *quae scitu prorsus sunt necessaria*, nicht hätten irren können, woraus denn natürlich folgt, dass sie auch als Verfasser der neutestamentlichen Schriften untrüglich waren? Und lässt sich nicht aus den Antworten des Rac. Catechismus mit der leichtesten Mühe ein Gleiches herausbringen? Steht es endlich nicht mit klaren Worten in der letzten Bekenntnisschrift der Unitarier, dass auch nach ihrer Meinung die Apostel, als Lehrer der geoffenbarten Religion, durch die Gabe des h. Geistes untrüglich waren in Sachen dieser Religion? Man darf wohl mit Recht behaupten, dass derje-

nige, welcher nach diesem allen noch fortwährend die Meinung vertheidigt, die socin. Unitarier hätten die Inspirationslehre, auch in dem Sinne, in welchem sie unsere neuere milde orthodoxe Dogmatik lehrt, (denn dass sie, und wie weit sie von unserer alten Orthodoxie abweichen, ist schon oben gezeigt,) verworfen, das Wahre nicht sehen will, so wenig es sich auch übersehen lässt. Denn auch das kann hier wenig Unterschied machen, dass die eine Parthey als die unmittelbare Ursache der Inspiration ein göttliches Wesen, oder die Gottheit selbst, die andere Parthey eine göttliche Kraft angiebt, da doch die Wirkung der verschiedenen Ursache dieselbe bleibt. Und wirklich ist auch der Unterschied in der Ursache nicht so gross, als er Anfangs scheinen mag. Denn wirkt nicht die Gottheit nach der Lehre der socin. Unitarier ebenfalls unmittelbar? Wenn *unmittelbar* etwas wirken nichts anders heissen kann, als dass eine Ursache ohne Zwischenwirkungen, (die wiederum, als neue Kräfte, die letzte, gerade in Frage stehende, Wirkung hervorbringen,) die Wirkung erzeugt, die ihr zugeschrieben wird, so muss man zugeben, dass auch die socin. Unitarier bey der Inspi-

ıtion die Gottheit unmittelbar wirken laſ-
n. Denn auch ſie nehmen ja an, daſs der
. Geiſt nichts anders als eine unmittelbare
raſt der Gottheit ſey, durch welche die In-
ıiration in den Apoſteln bewirkt worden
y. Und die Kraft eines Weſens kann doch
nmöglich von dem Weſen ſelbſt *realiter* ge-
ennt werden? Jedoch dieſe Behauptung,
ıſs auch nach der Lehre der ſocin. Unita-
er die Gottheit unmittelbar durch ſich
lbſt die Inſpiration bewirkt habe, iſt nicht
los eine logiſche Folgerung aus ihren ſon-
igen Lehren, ſondern eine von Socin ſelbſt,
ur in anderer Form, ausgeſprochene Mei-
ung. Man vergleiche z. B. die *Reſponſio*
. S. ad libellum Jacobi Vujeki de divinitate
ilii Dei et Spiritus ſ. Cap. X. Hier heiſst
gleich zu Anfang, der h. Geiſt iſt kein
›ttliches Weſen, keine *perſona trinitatis*,
nd der Beweis, daſs er es ſeyn müſſe, weil
ım im neuen Teſtamente ſo viele Handlun-
ən zugeſchrieben werden, die nur wegen
iner göttlichen Natur ihm beygemeſſen
erden können, habe keine Kraft. Denn,
gt Socin, dies läſst ſich ganz anders erklä-
n: *Reſponſio eſt, Spiritui quidem ſancto*
ı tribui, quae unius Dei ſint propria: ni-

mirum, quia virtus ſit atque efficacia Dei: unde etiam, quod Spiritus ſ. facit, Deus ipſe meritiſſimo facere dicitur. [82]). Alſo auch hier findet ſich kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Dogmatik der ſocin. Unitarier und der unſrigen.

Nun aber entſteht mit Recht die Frage, woher es gekommen ſey, daſs unſere Theologen ſowohl älterer als neuerer Zeit fortdauernd die Behauptung aufgeſtellt haben, daſs der ſocin. unitariſchen Dogmatik die Lehre von der Inſpiration fremd ſey. [83]) Und wirklich iſt es jetzt um ſo mehr Pflicht, dieſe Frage zu beantworten, da ſich voraus vermuthen läſst, daſs ſo viele gelehrte Männer nicht ganz ohne Grund, ſondern nur durch viele, wenigſtens ſcheinbare Gründe zu dieſer Hypotheſe veranlaſst ſind. Und wirklich braucht man nicht lange zu ſuchen, um

---

82) Cf. O. O. II. 620. a.

83) Vergl. D. G. J. Plank: Abriſs der dogmatiſchen Syſteme unſerer verſchiedenen chriſtlichen Hauptpartheyen. Göttingen 1804. pag. 109. N. 2. D. Bengel: Ideen zur hiſtoriſch-analytiſchen Erklärung des ſocinianiſchen Lehrbegriffs, in D. Süskind's Magazin für chriſtl. Dogmatik und Moral. St. 14. pag. 158. St. 15. pag. 105.

diese Gründe, die zum Theil schon vorgekommen sind, aufzufinden. Es sind folgende: In dem Rac. Catechismus findet man zwar mehrere Male den Ausdruck *sacra scriptura et homines divini*, hingegen ist in dem ganzen Rac. Catechismus für die *divinitas scripturae*, welche aus der Inspiration hervorgehen soll, durchaus kein eigener Beweis geführt, sondern dieser Punkt scheint mit Fleiss übergangen zu seyn. Was noch mehr ist, es kommt im ganzen Rac. Catechismus, weder in der ersten noch in der letzten Ausgabe, keine Sylbe von einer Göttlichkeit der Schrift, in sofern sie aus der Inspiration entspringt, vor, sondern die Verfasser des Rac. Catechismus führen für die Glaubwürdigkeit der h. Schrift immer einen ganz andern Beweis, als unsere Dogmatik dafür zu geben gewohnt ist. Diesen Beweis, der schon oben angezeigt ist, führt nicht nur der Rac. Catechismus, sondern auch alle übrigen Schriftsteller dieser Confession nach dem Muster Socin's selbst. Socin führt nemlich in seiner Schrift *de autoritate s. scripturae*, und in seinen *lectionibus sacris* denselben Beweis sehr weitläuftig aus, und giebt gleichsam die Ausführung des Skelets, welches im Rac.

Catechismus enthalten ist. Eben so verhält es sich mit dem Volkel [84]) und mit den neuesten Unitariern. [85]) Dann aber findet sich am Schlusse der so eben von Socin genannten Schrift, *de autoritate s. scripturae* eine sehr merkwürdige Stelle, in welcher Socin behauptet, es sey ein grober Irrthum, wenn man glaube, Beweise für die Glaubwürdigkeit der h. Schrift fordern zu dürfen, die nach allen Seiten hin unwiderlegbar seyen. Die Stelle findet sich im 5ten Cap. jener Schrift, welches die Ueberschrift hat: *Cap. V. in quo detegitur error illorum, qui fidei libris istis adjungendae ejusmodi argumenta postulant, quibus nemo sese ulla ratione opponere queat.* [86]) Er behauptet: wer solche Beweise fordere, zeige dadurch ganz deutlich, dass er das Wesen der Religion überhaupt, vorzüglich aber der christl. Religion, nicht begriffen habe. Denn diese verlange von jedem das Verdienst des Glau-

84) Cf. seine Schrift de vera religione, L. (V) IV. Cap. 5. pag. 370—382.

85) Cf. die Summa christianae theologiae sec. Unitarios pag. 5. §. VIII. et IX.

86) O. O. I. 279. b.

bens. Wenn daher die Glaubwürdigkeit des neuen Teſtaments durch unantaſtbare Gründe bewieſen ſey, ſo falle dadurch jeder Unterſchied zwiſchen guten und böſen Menſchen ganz weg. Denn dann würde nicht nur der gute ſondern auch der böſe Menſch ſich zu Chriſtus bekehren, und alles thun, was ihm im neuen Teſtamente geboten ſey, nicht aber das Gute um des Guten willen, ſondern wegen des hohen Lohnes, der ihm dafür im neuen Teſtamente verheiſsen ſey. Für den guten Menſchen aber, und auch für den, in welchem nicht aller Sinn für das Gute unterdrückt ſey, ſeyen die gegebenen Beweiſe genug, um ihn fort und fort anzuſpornen, nach dem im neuen Teſtament den Gläubigen verheiſsenen groſsen Lohn zu ſtreben; während dagegen der ſchlechte Menſch klügele, und jene Beweiſe unhaltbar zu machen ſtrebe, um ſich ſeiner Schlechtigkeit nur ganz hingeben zu dürfen. Eben ſo, und faſt wörtlich, macht Volkel dieſe Bemerkung. [87]) Gerade aus dieſen beyden Stellen ſcheint klar hervorzugehen, daſs die ſocin.

87) Cf. de vera religione L. IV. Cap. 5. pag. 377.

Unitarier keinen andern Beweis, als den gegebenen für möglich hielten, alſo auch nicht den auf die Inſpiration gegründeten, der, wenn ſie ihn zu führen ſich getraut hätten, ihnen ſo viele Schwierigkeiten hätte erſparen können.

Aber daſs ſie von der Inſpirationslehre nichts wiſſen wollten, geht noch aus andern Stellen hervor. Socin giebt nemlich zu, daſs hin und wieder in der h. Schrift kleine Irrthümer und Unrichtigkeiten vorkommen, die den Verfaſſern aus menſchlicher Schwachheit entſchlüpften, und durch welche ſie oft mit einander in Widerſpruch gerathen. Wohl läſst er es zweifelhaft, ob dieſe ſcheinbaren Widerſprüche auch wirkliche Widerſprüche ſind, aber er giebt doch die Möglichkeit davon zu. *De autoritate ſ. ſcripturae* [88]) ſchreibt er: *Fieri poteſt, ut alius alio earum rerum veritatem melius tenuerit, fortaſſe aliquantum, aut etiam multum diverſe alius ab alio ſcripſerit.* Jedoch muſs man ſogleich dazu ſagen, daſs er dieſe Fehlbarkeit der Apoſtel nur bey höchſt unwichtigen Dingen, d. h. bey hiſtoriſchen Gegenſtänden

88) O. O. I. pag. 267. a.

zugiebt, und auch bey diesen nur dann, wenn sie ohne irgend ein religiöses Interesse sind. In der angeführten Schrift *de autoritate s. scripturae* schreibt er: *Dico, quod attinet ad repugnantias aut diversitates, quae in Novi Testamenti scriptis inveniantur, nullam esse, quae aut non videatur quidem vera sed tamen non sit, aut non in re sit parvi, seu potius nullius momenti. Quae videri tantum possunt, nec tamen sunt revera, eae sunt, quae ad doctrinam spectant, in qua non modo nulla vera in scriptis illis repugnantia aut diversitas invenitur, sed tanta est concordia et convenientia, ut vel hoc satis esse deberet ad conciliandum illi libro autoritatem. Repugnantiae porro aut diversitates seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt, quae pertinent ad historiam. Summa est, Apostolos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus sint momenti; et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere autoritatem et fidem.* Wenn

89) O. O. I. 267. a.

man, um nicht unbillig zu ſeyn, dieſe Stelle ganz unbefangen betrachtet, ſo ergiebt ſich aus derſelben unwiderſprechlich, daſs die ſocin. Unitarier nicht, wie unſere ältere Dogmatik, die Inſpiration der ganzen h. Schrift annehmen konnten, d. h. nicht eine ſolche Inſpiration der h. Schrift, wodurch alle Sachen und Worte der h. Schrift den Verfaſſern eingegeben und dictirt ſeyen. Jedoch könnte es wohl ſeyn, daſs die ſocin. Unitarier ſich ſoviel früher das klar gemacht hatten, was unſere mildere orthodoxe Dogmatik ſoviel ſpäter als wahr fand, daſs nemlich die Inſpiration ſich nur auf die Theile der Bibel erſtrecke, die blos Religionswahrheiten enthalten, und vielleicht auch auf diejenigen geſchichtlichen Theile der Bibel, in welchen wichtige Momente für die Religion enthalten ſind. Wenigſtens lieſse ſich dieſe Annahme mit den bisjetzt ausgehobenen Stellen aus der oft erwähnten Schrift Socin's *de autoritate ſ. ſcripturae* vereinigen, und noch mehr mit einer folgenden, die ſich eben daſelbſt [90]) befindet. Sie heiſst: *In doctrina conſtanter affirmari poteſt, nihil*

---

90) O. O. I. pag. 267. a.

inveniri, quod falsum esse aperte cognoscatur. Aber auch gegen diese Annahme erheben sich bedeutende Zweifel. Denn Socin sagt zwar, dass in allen Stellen der Bibel, die Religionswahrheiten enthalten, kein Widerspruch *vorkomme*, aber nicht, dass hier kein Widerspruch *vorkommen könne*. Dies letztere ist unendlich viel mehr als das erstere. Denn dies letztere lässt sich nur auf die vorausgesetzte Lehre der Inspiration gründen, also nur darauf, dass die Apostel nicht hätten irren können, während das erstere sich vielleicht aus einer Untersuchung und Vergleichung aller scheinbar sich widersprechenden Stellen ergeben konnte. Auch hier stützt sich Socin nicht auf die Inspiration, wie man wohl erwartet haben möchte, sondern in einer andern Schrift, *lectiones sacrae*, die mit jener Schrift, *de autoritate s. scripturae*, denselben Gegenstand behandelt, suchte er [91]) den Beweis factisch, durch Vergleichung der Hauptstellen, in welchen ein Widerspruch zu liegen scheint, zu führen, dass nur ein scheinbarer, kein wirklicher Widerspruch in jenen Stellen enthalten

---

91) O. O. I. pag. 288. b. bis pag. 319 a.

ſey. War aber mit dieſem Verſuche nicht auch zugleich das Geſtändniſs abgelegt, daſs Socin den Inſpiration'sbeweis nicht für möglich halte? Denn es iſt gewiſs, hätte Socin ihn führen können, ſo würde er ſich dieſe weitläuftige Unterſuchung, die noch dazu lange nicht alle Stellen dieſer Art umfaſst, durch folgenden Satz erſpart haben: ſind die h. Schriften inſpirirt, ſo können in denſelben keine Widerſprüche vorkommen, und man hat bey allen dieſen Stellen nur nachzuſuchen, worin der Schein (denn ſcheinbar kann der Widerſpruch nur ſeyn,) liegt, um dieſen zu entfernen.

Endlich, daſs die Apoſtel in Sachen der Religion nicht geirrt hätten, beweiſst Socin ebenfalls nicht durch die Inſpiration, ſondern überhaupt durch Gründe, welche die Glaubwürdigkeit eines Schriftſtellers auſser Zweifel ſetzen, (*de autoritate ſ. ſcripturae Cap.* 3.) nemlich dadurch: daſs die Apoſtel die vollkommenſte Kenntniſs von allem, was ſie geſchrieben hätten, beſaſsen, und auch um ſo leichter beſitzen konnten, da ſie fortwährend Augen- und Ohrenzeugen davon geweſen ſeyen, und daſs es bey ihrem ſonſtigen Charakter als Chriſten und als Apo-

stel nicht denkbar sey, daſs sie die Welt hätten täuschen wollen. Darauf macht er sich im vierten Capitel selbst den Einwurf, daſs aus allen bisher für die Glaubwürdigkeit der h. Schrift geführten Beweisen doch nur soviel folge, daſs man den Büchern des alten und neuen Testaments eben so viel Glauben schenken müsse, als andern Geschichtsbüchern, nicht aber eine gröſsere, und zwar eine solche, die es nicht mehr verstatte, an irgend etwas in diesen Büchern enthaltenes zu zweifeln. Und hierauf antwortet er: daſs es eben nicht viel schaden würde, wenn auch keine gröſsere Glaubwürdigkeit der h. Schrift erweisbar sey. *Utinam*, fährt er fort: *tanta fides adhiberetur libris Veteris et Novi Testamenti, praesertim vero Novi, quanta communiter multis aliis libris adhibetur. Hoc enim satis foret, quo homines in veros christianos evaderent.* 92) Aber dennoch sucht er gleich darauf darzuthun, daſs die Schriftsteller des alten und neuen Testamentes mehr Glaubwürdigkeit verdienen, und vorzüglich die Verfasser des neuen Testamentes, als alle andern Geschicht-

92) Cf. O. O. I. pag. 276. b.

schreiber, und zwar nicht aus dem Grunde, den man hier wohl erwartet hätte, dass sie inspirirt waren, sondern aus den oben angeführten allgemeinen Gründen.

Ganz auf dieselbe Weise wie Socin, verfährt auch Volkel in seiner oft angeführten Schrift.

Dies sind die Haupteinwürfe, die man gegen die Behauptung, dass die socin. Unitarier in ihrem Lehrbegriff auch die Lehre von der Inspiration der h. Schrift aufgenommen hätten, vorgebracht hat. Es würde zu weit führen, wenn ich jetzt von allen noch ein Mal nachweisen wollte, wie wenig Beweiskraft in ihnen liegt; und es würde wenig Zutrauen zu der Urtheilskraft der Leser verrathen, wenn ich durch Vergleichung dieser Gründe mit den oben angeführten Beweisstellen für meine Behauptung die Nichtigkeit jener Einwürfe erst weitläuftig aus einander setzen wollte. Nach meiner Ueberzeugung kann das Resultat einer solchen prüfenden Vergleichung nur folgendes seyn: die socin. Unitarier aller Zeiten erkennen die Lehre von der Inspiration der h. Schrift als wahr und schriftmässig an; diese Inspiration erstreckt sich nach ihrer

Lehre als *inspiratio late sic dicta* auf alle Religionswahrheiten ohne Ausnahme; dann auch auf alle geschichtlichen Theile des alten und neuen Testamentes, in welchen ein wichtiges Moment für die Religion enthalten ist. Was die h. Schriftsteller über diese angegebenen Materien mittheilen, lehrten und schrieben sie unter dem Beystande des h. Geistes, und wären daher in diesen Dingen untrüglich.

Nach beendigter Untersuchung über die Lehre von der Inspiration sind noch einige Punkte der Dogmatik, die ebenfalls die h. Schrift betreffen, zu betrachten; dies sind vorzüglich die Lehren von der

1) *autoritas s. scripturae*
2) *sufficientia s. scripturae*
3) *perspicuitas s. scripturae.*

Bey diesen Punkten glaube ich mich um so weniger lange verweilen zu dürfen, da man nie hat läugnen können, daſs die socin. Unitarier bis zu einem gewissen Punkt hin in diesen Lehren vollkommen mit unserer ältern und strengern, aber auch eben so mit unserer neuern, mildern orthodoxen Dogmatik übereinstimmen.

Zuerst von der *autoritas s. scripturae.*

Unsere Dogmatik folgerte nemlich daraus, dass die h. Schrift inspirirt, also göttlicher Natur sey, die Lehre, dass der h. Schrift eine *autoritas* in gedoppelter Hinsicht zukomme, die sogenannte *autoritas normativa et judicialis*. Mit der *autoritas normativa* behauptet sie, dass die Schrift die einzige sichere Erkenntnissquelle der christlichen Religion sey, und mit der *autoritas judicialis*, dass alle Streitigkeiten über die christliche Religion und deren einzelnen Lehren nur nach den Aussprüchen der Bibel zu entscheiden seyen. Dass auch die socin. Unitarier diese Lehren als die ihrigen anerkennen, geht schon aus den Rac. Catechismus hervor, wo als die alleinige Erkenntnissquelle der christl. Religion die h. Schrift angegeben wird. [93]) Es versteht sich ganz von selbst, dass derjenige, welcher nur die Schriften des alten und neuen Testaments als Erkenntnissquelle der christl. Religion ansieht, auch die Folgerung vertheidigen muss, dass nur aus diesen Schriften bestimmt werden könne, theils, welche Lehren wesent-

93) Cf. Rac. Cat. pag. 1. quaest. 1. 2. 3.

lich zum Christenthume gehören, oder nicht, und theils, wie diese Lehren zu bestimmen und zu fassen seyn. Um so mehr mussten sich die socin. Unitarier zur Annahme dieser Folgerung gedrungen fühlen, da sie der Vernunft in Rücksicht auf Religionserkenntniss so wenig Autorität beylegten.

Man hat freylich oft geläugnet, dass die socin. Unitarier nur die h. Schrift als einzige Erkenntnissquelle der christl. Religion gelten lassen wollten, hat dabey behauptet, dass sie nur die Vernunft als oberste Richterin in Glaubenssachen anerkennten, aber beydes mit Unrecht. Der Irrthum ist gewiss daher entstanden, dass man in den Worten, mit welchen die socin. Unitarier den Gebrauch der Vernunft bey einer geoffenbarten Religion bestimmen, zu viel suchte. Alle Hauptstellen über diese Lehre, die oben schon mitgetheilt sind, enthalten weiter nichts, als dass die Vernunft das Recht habe, zu prüfen, ob etwas geoffenbart seyn kann, oder nicht. Dies Recht der Vernunft hat keiner unserer Theologen jemals geläugnet; denn auch sie behaupten alle, dass nichts geoffenbart seyn kann, was der *gesunden Vernunft* als unwahr wider-

spricht. Dass aber die socin. Unitarier mit ihrer Formel nichts weiter behaupten wollten, z. B. nicht etwa auch das, was ihnen so oft Schuld gegeben wurde, dass sie auch alles das als unmöglich von Gott geoffenbart betrachteten, was etwas für die Vernunft unfassliches in sich enthält, haben sie oft genug erklärt. Und wahrlich kaum bedurfte es noch dieser Erklärung, da ihr Lehrbegriff mehr als hinreichend diese Beschuldigung widerlegt.

Noch deutlicher ergiebt sich, dass sie auch in der Lehre von der *autoritas s. scripturae* mit unserer Dogmatik übereinstimmen, wenn man nachsieht, welche Grundsätze sie über die Lehre von der sogenannten *sufficientia s. scripturae* aufstellen. Unsere Theologen behaupten mit dieser Lehre weiter nichts, als dass die h. Schrift alle Religionslehren, welche der Mensch zur Erlangung der ewigen Seeligkeit durchaus wissen müsse, enthalte. Hier bedarf es weiter nichts, als die nähere Ansicht des Artikels im Rac. Catechismus: *De sufficientia s. scripturae.* Gleich in der ersten Frage verlangt der Schüler zu wissen: *An scripta divinarum literarum ita sint sufficientia, ut in*

rebus ad salutem necessariis iis solis sit ac-quiescendum? und enthält darauf die Antwort: *Prorsus sunt sufficientia ad eam rem.* 94) Eben so erklären sich auch Socin und alle seine Anhänger 95) bis auf die neuesten Zeiten. Als Beweis davon möge nur eine Stelle aus der *Summa theologiae christianae secundum Unitarios* beygefügt werden. Es heisst in derselben (*Prooemium* LXXVII:) *Cum in Revelatione Dei finis fuerit, revelare suam de salute humani generis voluntatem,* Ephes. I. 3—8. 1 Tim. II, 4. *prima Scripturae S. Proprietas est, quod sit sufficiens et perfecta norma fidei et morum, quibus salutem consequi possumus.* Aus dieser Annahme folgt durchaus unumstöfslich, dafs die Schrift die einzige Norm des Glaubens seyn müsse, und dafs man in Religionsstreitigkeiten nur nach der h. Schrift entscheiden dürfe.

Damit hätte denn unsere Dogmatik, und eben so die socinianische, die Tradition,

94) Cf. I. Rac. Cat. pag. 14. quaest. I. et II. Rac. Cat. pag. 11. quaest. I.

95) Cf. *Volkel de vera religione* L. IV. (V.) Cap. 7. pag. 389.

welche die katholische Kirche ebenfalls als Erkenntnissquelle der christl. Religion annimmt, eben weil sie die Schrift nicht für genügend erklärt, verworfen. Darüber erklärt sich der I. Rac. Catechismus in dem Abschnitte *de sufficientia s. scripturae.* Er fragt: *Si res ita se habet, (quod s. scriptura prorsus sufficiens sit), quid igitur traditionibus opus est, quas ad salutem necessarias in ecclesia Romana ajunt, et scripturam non scriptam vocant?* und giebt darauf die Antwort: *Bene rem percipis, eas prorsus ad salutem non esse necessarias.* Dem Schüler genügt diese Antwort noch nicht, und er fragt daher weiter: *Quid de iis sentiendum est?* und erhält zur Antwort: *Eas non solum sine causa et justa necessitate confictas et inventas esse, verum etiam summo cum discrimine fidei christianae.* [96]) Ganz

96) Cf. I. Rac. Cat. pag. 14. quaest. 2. 3. Socin's Meinung, die mit der Lehre des Rac. Cat. ganz überein kommt, findet sich in keiner Stelle ganz klar und deutlich. Man vergleiche darüber: *Epistola Fausti Socini IV. ad Christophorum Osterodum.* (*O. O. I.* 448. *b.*) *Defensio animadversionum F. Si in assertiones theologicas Collegii Posnaniensis de Trino et uno Deo, adversus Gabrielem Eu-*

ebenſo erklärt ſich der II. Rac. Catechismus in dem Abſchnitt *de ſufficientia ſcripturae ſ.*; und eben ſo ſpricht ſich auch Volkel aus in ſeinem Buche *De vera religione*, in welchem er ſchreibt: *Hoc vero eſt illud traditionum genus, quod nos revera negamus, alii contra urgent. Etenim, ut plenius ea de re ſententiam noſtram exprimamus, non negamus quidem, fuiſſe olim nonnulla, partim ad hiſtoriam ſacram, partim ad doctrinae chriſtianae uberiorem explicationem pertinentia, quae viva voce aliis fuerint tradita, a nemine autem literis, praeſertim clare et expreſſe conſignata, et ad noſtram aetatem conſervata: ſed primo negamus, quidquam eorum, quae literis penitus conſignata non ſunt, ad ſalutem omnino eſſe neceſſarium, imo ne ex eorum quidem numero illa eſſe concedimus, ſine quibus*

---

tropium Cap. I. 3. 3. (O. O. II. 627. a.) *Reſponſio ad libellum Jacobi Vujeki etc.* Cap. II. (O. O. II. 531.) Es iſt ſehr zu bedauren, daſs Socin dieſe Abhandlung nicht vollendet hat; denn in dem letzten Capitel ſollte nach dem zum Grunde liegenden Plane eine weitläuftige Betrachtung über die katholiſche Lehre von der Tradition folgen.

aegre ſalus ſempiterna obtinetur. Deinde — de nullo dogmate, quod in ſcriptura ſ. non extet, nec ex iisdem elici queat, certo et indubitato conſtare poſſe arbitramur, id a divino aliquo viro eccleſiae aliquando traditum eſſe: adeo ut de omnibus dogmatibus ad religionem pertinentibus, iis praeſertim, de quibus ipſa ratio ac ſenſus communis judicare per ſe non poteſt, ex ſacris literis ſit judicandum, et admiſſis ſine dubitatione illis, quae in iis perſcripta ſunt, aut ex illis firmiter concludi poſſunt, rejectisque iis, quae illis repugnant, caetera vel rejici, vel admitti ſine ſalutis periculo queant: quamquam, quid de iſtis quoque ſentiendum ſit, ex ſacrarum literarum analogia quadam, et iſtorum dogmatum cum iis, quae ſcripta ſunt, vel convenientia aliqua, vel diſcrepantia, a prudentibus ſaltem probabiliter exiſtimari poteſt. [97]) Aus der Summa theol. chriſt. wäre hier noch zu vergleichen das *Prooemium* §. XXX. *Quaecunque in ſcriptura ſacra non continentur, non obligamur ſub amiſſione ſalutis aſſerere et*

97) Cf. Volkel l. c. L. IV. (V.) Cap. 8. pag. 396.

facere, quae autem ibidem continentur, easdem negari non licet §. XXXI. *Nec primitiva, tanto minus subsequens ecclesia aliquid pro necessario medio salutis declarandi et introducendi jus habuit.* *Gal. I. 8. Apoc. XXII.* 18. §. *XXXII. Hinc traditiones in scriptura s. non extantes, in praejudicium Verbi Divini pro supplemento Fidei, et aliorum necessariorum salutis mediorum recipi prohibentur.* Gal. I. 7—9. Apoc. XXII. 18—19. *Deus enim tanta revelavit, quanta voluit; voluit autem, quae nobis fuerunt necessaria.* 1 Tim. II. 4. Actor, XX. 27.

Zuletzt fragt es sich noch, was die socin. Unitarier über die sogenannte *perspicuitas sacrae scripturae* dachten. Unter dieser *perspicuitas* verstanden unsere Dogmatiker von jeher die Eigenschaft der h. Schrift, daſs alle Religionslehren, die der Mensch zur Erlangung der ewigen Seeligkeit durchaus wissen müsse, in ihr deutlich, und für jeden Verstand faſslich niedergelegt seyen. Diese Lehre stellten unsere Dogmatiker vorzüglich deswegen auf, um sich dem Lehrsatz der Katholiken zu widersetzen, daſs die biblischen Schriften zu dunkel abgefaſst seyen, als daſs jeder die Religionswahrhei-

ten, die der Mensch zu Erlangung der ewigen Seeligkeit wissen müsse, aus derselben mit Klarheit, Deutlichkeit und Sicherheit selbst schöpfen könne; dass man zu diesem Zweck die Tradition und die Interpretation der Kirchenväter und der Kirche, und die Entscheidungen des Papstes zu Hülfe nehmen müsse. Denselben Grundsatz, den die Protestanten über diesen Gegenstand aufstellten, musten auch alle übrigen christlichen Religionspartheyen vertheidigen, die sich von der katholischen Kirche losgesagt hatten, wenn sie nicht zum voraus sich aller Mittel berauben wollten, die Wahrheit ihres Lehrgebäudes gegen die Katholiken zu vertheidigen. Daher suchten auch die socin. Unitarier gleich zu Anfang des Catechismus sich hier zu sichern, indem sie im ersten Capitel *de autoritate sacrae scripturae* einen eigenen Abschnitt *de perspicuitate s. scripturae* einschalteten. Hier gaben sie auf die Frage: *An vero perspicua sit omnibus, et facilis s. scriptura?* die Antwort: *Etsi difficultates quaedam in ea occurrant: Est tamen s. scriptura, praesertim novi foederis, facilis et perspicua in iis, quae ad sa-*

lutem sunt prorsus necessaria. [98]) Eben so behauptet auch Socin die Deutlichkeit der h. Schrift, in Stellen, die schon oben mitgetheilt wurden. [99]) Nicht minder stark erklärt sich Volkel in dem Capitel *de perspicuitate sacrae scripturae.* Nachdem er einen polemischen, fast möchte ich sagen, wüthenden Blick auf die Lehre der Katholiken von der authentischen und normativen Erklärung der h. Schrift durch die Kirche geworfen hat, legt er seine Meinung in folgenden Worten klar dar: *Statuimus, sacram scripturam tum in iis, quae ad salutem scitu unicuique necessaria, tum in iis, quae ad eam ita sunt utilia, ut ad necessaria proxime accedant, perspicuam esse, adeo ut, si quis mentem tantum advertere velit, et studium illud adhibere, quod praestare omnes, qui ad sempiternam felicitatem adspirant, et possunt et debent, ea ignorare nequeat: quod idem de multis aliis, quae in sacris literis continentur, censemus. Rem vero ita, ut diximus, sese habere, aliquot rationibus ostendi potest. Prima est, quod*

---

98) I Rac. Cat. pag. 16. quaest. 1.
99) Cf. F. S. O. O. I. pag. 344. a.

Deus f. literas in eum finem et ab initio perfcribi voluerit, et poftea per tot faecula fingulari fua providentia confervarit, ut homines ex iis voluntatem ipfius cognofcerent, et quae faluti fuae neceffaria effent, perdiscerent. Quare fieri non poteft, ut eae tanta fint involutae obfcuritate, ut quivis divinae voluntatis cognofcendae cupidus, fuaeque falutis amans ac fitiens, eas, quantum fatis eft, intelligere non poffit. [100]) Darauf führt er auch den Grund an, den Socin fchon angeführt hatte, dafs alle Schriften der Bibel, vorzüglich aber die meiften des neuen Teftamentes für ungebildete und ungelehrte zum Selbftunterricht gefchrieben feyen, und daher auch deutlich gefchrieben feyn mufsten. Diefer Anficht ganz ftreu, drückt fich der II. Rac. Catechismus aus. Im Cap. III. fect. 1. *de perfpicuitate f. literarum* wird eben fo wie im I. Rac. Cat. gefragt: *Quid fentis de f. fcripturae perfpicuitate*, und darauf geantwortet: *Etfi difficultates quaedam in ea occurrunt, tamen tum multa alia, tum ea, quae ad falutem funt neceffaria, ita perfpicue aliis in locis*

---

100) Cf. l. c. L. IV. (V) Cap. 6. pag. 384.

ſ. ſcripturae ſunt tradita, ut ab unoquoque, maxime vero pietatis ac veritatis ſtudioſo, et divinam opem implorante, poſſint intelligi. In der folgenden Frage wird der Beweis gefordert: *Qua ratione id demonſtrabis?* und der Catechismus antwortet: *Primum, cum Deus eo fine atque conſilio S. Scripturam hominibus tradi voluerit, ut ex ea voluntatem ipſius cognoſcerent, incredibile prorſus eſt, ejusmodi ſcripta tradi voluiſſe, e quibus voluntas ipſius perſpici et cognoſci ab omnibus non poſſet. Deinde, quod in ipſis Religionis chriſtianae principiis Apoſtoli Epiſtolas ſuas, in quibus praecipua religionis chriſtianae myſteria continentur, ad homines ſimplices ſcripſerint.* [101]) Endlich wäre nun noch zu zeigen, daſs auch die neueſten Unitarier dieſer alten Lehre getreu geblieben ſind, und dies läſst ſich durch einen einzigen Blick in ihre *Summa theologiae chriſt.* leicht bewirken. Der Verfaſſer ſchreibt im *Prooemium* §. XXXV. *Altera Scripturae S. Proprietas eſt, quod ſit reſpectu noſtri Perſpicua, Pſalm. XVIII. 8. Pſalm. CXVIII. 105 et 130. 2 Cor. III.*

---

101) Cf. II. Rac. Cat. pag. 15. quaeſt. 1. 2.

14—16. *Cap. IV.* 3—4. 2 *Petr. I.* 19. *Est enim Revelatio, secus neque inserviret illi fini, in quem data est, Joh. XVII.* 3. *Cap. XX.* 31. *incerta etiam fieret norma, qualem praescribere sapientis Legislatoris non est. ac proinde in proponendis Fidei articulis, scripturisticis, non philosophicis et ab hominibus excogitatis terminis est utendum.* 1 *Cor. I.* 17. *Cap. II.* 4. 6. 13. *Suam enim mentem Deus clarius scivit, quam homines.* §. *XXXVI. Cum vero dicimus Scripturam S. esse claram, intelligimus in illis, quae ad salutem scitu, creditu, speratu, factu sunt necessaria, in eorumque modo tradendi, licet enim alicubi obscurius videantur extare; non tamen ubique.*

Es läfst fich alfo durchaus nicht läugnen, dafs die focin. Unitarier von jeher mit den Lehren unferer Dogmatik über die Eigenfchaften der h. Schrift, foweit fie hier angegeben find übereinftimmen. Höchftens könnte nur noch darüber ein Zweifel entftehen, ob fie der h. Schrift diefe Eigenfchaften der *autoritas normativa et judicialis*, der *sufficientia et perspicuitas*, auch gerade deswegen beygelegt haben, weil fie die h. Schrift für infpirirt halten; und diefer Zweifel

möchte um so leichter entstehen können, da man so lange die Hypothese zu verthei- digen suchte, dass diese Religionsparthey die Inspiration der h. Schrif läugne. Denn es folgt von selbst, dass, wenn man die h. Schrift nicht für inspirirt hält, man derselben auch nicht aus jener Ursache die so eben genannten Eigenschaften beylegen kann. Aber theils wird dieser Zweifel schon durch das gehoben, was ich über die Lehre von der Inspiration der h. Schrift in dem System der socin. Unitarier gefunden zu haben glaube, theils aber auch durch die Gründe, auf welche sie selbst diese Eigenschaften der Schrift stützen. Bey der Lehre von der Deutlichkeit der h. Schrift ist es bereits aus den angeführten Beweisstellen klar, dass sie dieselbe auf die Annahme gründen, dass wir die h. Schrift durch Gottes besondere Fürsorge, und durch seine besondere Einwirkung erhalten haben. Aus demselben Grunde lassen sich auch mit leichter Mühe die beyden andern Eigenschaften der h. Schrift folgern, und müssen fast nach der Lehre der socin. Unitarier daraus gefolgert werden, wenn sie auch nicht selbst wörtlich jene Folgerung irgend wo ausgesprochen haben sollten. Doch

läſst ſich auch hier wieder eine Beweisſtelle dafür mittheilen, daſs ſie jene Folgerungen als die ihrige anerkannten. In dem II. Rac. Catechismus werden, die Gründe angegeben, auf welche ſie die Lehre von der *ſufficientia ſ. ſcripturae* ſtützen, und hier heiſst es: *Ratio eſt, quod incredibile prorſus ſit, in tam vaſto ſacrarum literarum volumine, quod Deus ideo ſcribi conſervarique voluit, ut rerum ſalutarium notitia inde peteretur, paucula illa, quae rudiſſimo cuique ad ſalutem ſcitu ſunt neceſſaria, non eſſe ſcripta omnia; et, cum multa admodum ſint ſcripta, ſine quorum cognitione ſalvi eſſe poſſumus, aliquid eorum eſſe omiſſum, ſine quibus caetera omnia ad ſalutem nihil proficerent.* [102]) Es folgt von ſelbſt, daſs wenn die in der h. Schrift mitgetheilten Religionslehren genügend ſind, um die Seligkeit zu erlangen, und zwar aus dem Grunde, weil man annehmen darf, daſs Gott, durch deſſen beſondere Fürſorge wir dieſe Schriften erhalten haben, auch dafür geſorgt haben, daſs ſie nicht mangelhaft ſind, auch die *autoritas ſacrae ſcripturae normativa et judicialis* ſich auf dieſelben Gründe ſtützen müſſen, da ſie am bündigſten aus der Lehre von der *ſufficientia ſacrae ſcripturae* folgt.

---

102) Cf. l. c. pag. 12. quaeſt. 2.

